ANUL XVI 1971

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

Redacţia: CLUJ, str. M. Kogălniceanu, 1 • Telefon 1 34 50

SUMAR — СОДЕРЖАНИЕ — SOMMAIRE — CONTENTS

LINIA POLITICĂ GENERALĂ A P.C.R.

IOAN CHIȘU

Aniversarea a 50 de ani de glorioasă existență a Partidului Comunist Român, reprezintă un prilej de evocare a succeselor obținute în conducerea luptelor revoluționare ale poporului român pentru emancipare socială și națională. Aceste succese au fost organic legate de elaborarea și aplicarea de către partid a unei linii politice generale bazată pe adevărurile fundamentale marxist-leniniste și aplicate în mod creator la realitățile concret-istorice, economice, sociale și naționale ale țării noastre. Fără existența unei asemenea linii nu ar fi fost realmente de conceput cîștigarea și exercitarea rolului conducător al partidului în cadrul amplelor procese revoluționare, care au avut drept rezultat construirea orînduirii socialiste în țara noastră. „Viața — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al P.C.R., la Congresul al X-lea — a confirmat din plin justețea liniei generale, marxist-leniniste a partidului nostru, priceperea sa de a aplica principiile socialismului la condițiile concrete din România, capacitatea sa de a uni eforturile întregului popor în vederea propășirii economice și sociale a țării“[1].

Această linie politică, în funcție de concepția filozofică generală pe care o profesa partidul și de scopul final urmărit în mișcarea socială, a stabilit: etapele strategice pe care le avea de străbătut țara noastră, precum și legătura organică dintre ele în procesul dinamicii social-istorice; obiectivul strategic fundamental urmărit în fiecare etapă a luptei revoluționare; sarcinile politice, economice, sociale, cultural-ideologice

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C.C. al P.C.R. cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale Partidului, în „Congresul al X-lea al P.C.R.“*, Ed. pol. București, 1969, pp. 21—22.

etc. pe care le avea de înfăptuit pe planul politicii interne şi externe; forţele social-politice principale şi secundare chemate să înfăptuiască transformările revoluţionare; metodele, formele, căile, mijloacele, procedeele de atragere a forţelor sociale interesate în transpunerea în viaţă a obiectivului şi sarcinilor etapei strategice date; sistemul de alianţe politice a forţelor revoluţionare şi a forţelor vremelnic atrase la înfăptuirea unor obiective mai limitate, etc.

Trebuie subliniat că linia politică generală a urmărit în principal stabilirea strategiei şi tacticii de luptă a partidului în toate articulaţiile sale importante, avînd un caracter de integralitate, care să pună la îndemîna partidului un instrument ştiinţific de apreciere şi prospectare a întregii realităţi social-politice în dinamica ei, a obiectivelor şi sarcinilor generale de înfăptuit, a forţelor revoluţionare, a tacticii de punere în mişcare a întregului dispozitiv social-politic care acţionează în direcţia progresului social-istoric.

Stabilirea tuturor elementelor care compun linia politică generală a fiecărui partid comunist reclamă o foarte bună pregătire teoretică şi politică pentru a fi în măsură să facă o temeinică analiză economică, sociologică, politică, culturală etc. a stadiului de dezvoltare a ţării respective. Fără această cunoaştere precisă a realităţilor proprii ţării sale este imposibilă elaborarea şi aplicarea unei linii politice adecvate. După cum arată marxism-leninismul şi confirmă necontenit practica social-istorică, existenţa unor legităţi generale, universal-valabile ale revoluţiei şi construcţiei socialiste nu scuteşte partidele comuniste de obligaţia de a cerceta şi analiza aprofundat realităţile sociale şi naţionale ale ţărilor lor, pentru ca pe această bază să gîndească şi să elaboreze cu „propriul lor cap" linia politică generală care li se potriveşte. Din interacţiunea organică şi permanentă a generalului cu particularul, care atestă că generalul există numai în şi prin particular, din afirmarea rolului hotărîtor al factorilor interni în transformările sociale revoluţionare, ca şi din recunoaşterea egalităţii depline în drepturi, a suveranităţii şi independenţei tuturor detaşamentelor naţionale din mişcarea comunistă internaţională, rezultă dreptul inalienabil şi suveran al fiecărui partid comunist de a-şi elabora singur propria sa linie politică generală, fără nici un amestec din afară a vreunui alt partid sau for internaţional. Această linie trebuie să fie astfel elaborată şi aplicată, încît ea să corespundă în cel mai înalt grad intereselor naţionale ale poporului care construieşte socialismul în ţara respectivă şi al cărui exponent este partidul comunist respectiv. Totodată, ea trebuie să servească pe un plan mai larg intereselor generale ale întăririi sistemului socialist mondial, ale luptei pentru progres social şi pace în întreaga lume. Între sarcinile naţionale şi internaţionale ale socialismului — abordate de linia politică generală a partidului — există o unitate organică.

Dreptul mişcărilor muncitoreşti naţionale şi ulterior, după apariţie, al partidelor clasei muncitoare din fiecare ţară, de a-şi alege propria lor cale, propria lor linie politică în direcţia progresului social şi naţional a fost recunoscut întotdeauna de către clasicii marxism-leninismului. Încă în perioada de început a mişcării muncitoreşti, cînd exista o organizare pe

plan internaţional, Marx şi Engels au arătat necesitatea ca muncitorii din fiecare ţară să pornească pe propria lor cale în înfăptuirea sarcinilor revoluţionare. „În fiecare parte a lumii — scria Marx — misiunea noastră prezintă aspecte speciale, iar muncitorii de acolo ţin seama de acest lucru şi păşesc pe propria lor cale la înfăptuirea lor"[2]. V. I. Lenin, o dată cu formarea partidelor comuniste într-o serie de ţări în anii avîntului revoluţionar de după primul război mondial, afirma de asemenea că menţinerea naţiunilor, statelor şi graniţelor naţionale încă mult timp după înfăptuirea dictaturii proletariatului pe plan internaţional impune necesitatea obiectivă a unei tactici naţionale pentru fiecare partid comunist în parte. În aceste condiţii, sublinia Lenin, „sarcina constă în a şti să aplici principiile generale şi fundamentale ale comunismului la relaţiile specifice dintre clase şi partide, la ceea ce este specific în dezvoltarea obiectivă spre comunism, la particularităţile fiecărei ţări în parte, pe care trebuie să le studiezi, să le descoperi, să le presupui"[3].

Teoria marxist-leninistă arată — şi practica social-istorică confirmă necontenit — că, datorită extremei diversităţi de condiţii, de la ţară la ţară, nu poate exista o linie politică unică, elaborată de un for internaţional şi care să fie luată în mod obligatoriu drept model de conduită de către toate partidele comuniste. Istoria a repudiat încercările de acest gen, impunîndu-se tot mai mult necesitatea ca fiecare partid să-şi elaboreze exclusiv de sine stătător propria sa linie politică izvorîtă din necesităţile ţării sale. „Raportul şi dispozitivele forţelor de clasă dintr-o ţară sau alta, deplasările de forţe şi evoluţia stării de spirit a maselor, particularităţile condiţiilor politice interne şi internaţionale ale unei ţări — se arată în Declaraţia P.C.R. din aprilie 1964 — nu pot fi de nimeni cunoscute mai temeinic şi mai profund decît de partidul comunist din ţara respectivă. Este dreptul exclusiv al fiecărui partid de a-şi elabora, de sine stătător, linia politică, obiectivele concrete, căile şi metodele atingerii acestora, aplicînd creator adevărurile generale ale marxism-leninismului şi concluziile pe care le desprinde din studierea atentă a experienţei celorlalte partide comuniste şi muncitoreşti"[4].

P.C.R. s-a străduit — nu fără unele greutăţi şi greşeli, explicabile prin prisma condiţiilor interne şi internaţionale în care a activat — să fundamenteze o linie politică generală corespunzătoare principalelor etape istorice parcurse de ţara noastră: lupta împotriva exploatării regimului burghezo-moşieresc, lupta pentru apărarea ţării în faţa pericolului fascist, hitlerist; lupta pentru înfăptuirea insurecţiei armate în vederea doborîrii dictaturii militaro-fasciste, a scoaterii ţării din războiul antisovietic şi a alăturării ei coaliţiei antihitleriste, lupta pentru înfăptuirea revoluţiei populare, lupta pentru construirea socialismului.

---

[2] Marx-Engels, *Opere*, vol. 17, Ed. pol., Bucureşti, 1963, p. 658.
[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, Ed. pol., Bucureşti, 1966, p. 74.
[4] *Declaraţie cu privire la poziţia Partidului Muncitoresc Român în problemele mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale, adoptată de Plenara lărgită a C.C. al P.M.R. din aprilie 1964*, Ed. pol., Bucureşti, 1964, p. 55.

Partidul nostru a pornit de la ideea că legitățile generale ale înlocuirii orînduirii capitaliste cu orînduirea socialistă trebuie să fie aplicate în funcție de o serie de factori specifici, naționali, ca de pildă gradul dezvoltării economice și sociale a țării și situația burgheziei în raporturile de clasă din societate; raporturile obiectiv determinate în care se află economia națională față de alte țări ca urmare a rolului pe care-l ocupă în diviziunea internațională a muncii, a raporturilor de forță între clasele dominante și forțele revoluționare chemate să înfăptuiască trecerea la socialism — muncitori, țărani muncitori, alte categorii sociale asuprite de capitalism; gradul de organizare și combativitate al forțelor revoluționare; împrejurările istorice interne și internaționale în care are loc trecerea la socialism, etc[5].

Pe baza aplicării adevărurilor generale ale marxism-leninismului la condițiile noastre istorice, naționale, partidul comunist a descoperit o serie de forme tactice noi, o serie de experiențe și idei novatoare cu care a îmbogățit practica și gîndirea revoluționară. După cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al P.C.R., „Analiza luptelor revoluționare confirmă o dată mai mult justețea tezelor marxist-leniniste potrivit cărora fiecare popor, pășind pe cale revoluției și construcției socialiste, aduce o experiență proprie, aplică legile generale în forme specifice — corespunzător condițiilor concrete în care trăiește, particularităților istorice diferite de la țară la țară“[6].



Ca urmare a continuei maturizări politice a partidului nostru, a repetalelor sale căutări și strădanii de însușire și aplicare creatoare a teoriei marxist-leniniste la condițiile țării noastre, a noilor raporturi, tot mai libere de balastul hegemonismului și dogmatismului, statornicite în ultimul timp în mișcarea comunistă internațională, actuala linie politică generală a P.C.R. întrunește o serie de *atribute, caracteristici, coordonate fundamentale*, care îi asigură o mare superioritate, eficacitate și funcționalitate. Ea a devenit un adevărat instrument teoretic și practic în mîna partidului, ajutîndu-l să-și exercite rolul de conducător al procesului edificării multilaterale a socialismului în țara noastră. Astfel, cacarterul *științific, creator, principial, național,* și *internaționalist, popular, dinamic, prospectiv* — sînt numai cîteva din coordonatele fundamentale definitorii ale acestei linii politice generale a partidului nostru.

Caracterul științific al liniei politice a partidului este asigurat de cunoașterea și dezvăluirea, de către teoria marxist-leninistă care-i stă la bază, a legilor generale obiective ale dezvoltării sociale. Complicatul și dinamicul mecanism al dezvoltării sociale, specificul funcționării lui,

---

[5] Ilie Rădulescu, *Leninismul și experiența Partidului Comunist Român în conducerea revoluției și construcției socialiste*, în *„Forța creatoare a ideilor leniniste“*, Ed. pol., București, 1970, p. 15.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă cu prilejul celei de a 25-a aniversări a instaurării guvernului democratic de la 6 Martie 1945.* Ed. pol., București 1970, p. 29.

sensul și direcția de mișcare a societății nu pot fi descifrate și stăpînite de către partid decît pe baza cunoașterii și interpretării veridice a legilor sociale generale. Ele îi ajută să-și elaboreze o linie politică cu adevărat științifică. Atributul de științific poate fi aplicat liniei politice generale numai în raport cu cunoașterea, interpretarea și stăpînirea legilor sociale. Numai pe această bază poate fi micșorat coeficientul de spontaneitate, de întîmplare, de neprevăzut, de subiectivism din dezvoltarea socială. Numai astfel mișcarea socială poate deveni conștientă, stăpînită și orientată în sensul cerințelor obiective ale progresului general.

Cerințele legităților generale sînt însă urmărite de partid prin prisma condițiilor concret-istorice, economice, sociale, politice și naționale ale țării noastre — ceea ce conferă liniei sale politice generale un profund *caracter creator. P.C.R.* pornește de la ideea — subliniată încă de către clasicii marxism-leninismului împotriva pericolului dogmatismului — că, dată fiind extrema diversitate a condițiilor concret-istorice, socialismul se construiește nu undeva în general, pe baza unui model unic, obligatoriu pretutindeni, ci în fiecare țară cu istoria ei aparte; nu cu metode, forme și mijloace standardizate pentru toate țările, ci cu instrumente proprii fiecărei țări în funcție de specificul și tradițiile sale istorice, naționale. Astfel și făurirea socialismului la noi este opera proprie a poporului nostru și se leagă strîns de întreaga istorie a luptei pentru progres social și național din țara noastră, pe care o ridică pe o treaptă superioară.

Linia politică generală a P.C.R. se caracterizează apoi printr-o *înaltă principialitate,* dar și o deosebită *elasticitate, suplețe.* Aceasta înseamnă că partidul nostru pornește în stabilirea tuturor elementelor componente ale liniei sale politice generale de la principiile fundamentale ale învățăturii marxist-leniniste, de la interesele sociale și naționale, neabătîndu-se niciodată de la ele. Partidul a urmărit, de pildă, în mod neabătut, încă de la înființarea sa în 1921, înfăptuirea idealului socialist în țara noastră, dar realizarea practică a acestui ideal nu a fost posibilă dintr-o dată, ci prin etape succesive ale luptei pentru alte obiective democratice presocialiste, cum au fost lupta împotriva fascismului, hitlerismului, a rămășițelor feudale etc., asigurîndu-se colaborarea și a unor forțe sociale neproletare. În urmărirea și înfăptuirea acestor obiective care au făcut posibil mersul ascendent al procesului revoluționar, partidul comunist a vădit o mare elasticitate și suplețe atît sub aspectul mobilizării în dispozitivul de luptă a unor largi forțe sociale și politice inclusiv din cadrul burgheziei și a cercurilor palatului, cît și sub aspectul metodelor, mijloacelor și procedeelor tactice adoptate în înfăptuirea acestor obiective.

Caracterizînd înalta principialitate a liniei politice generale, care i-a permis partidului să vorbească în numele întregii națiuni și să-și înfăptuiască astfel misiunea istorică, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: „Partidul Comunist Român a putut să-și îndeplinească rolul istoric datorită, în primul rînd, faptului că în întreaga sa activitate s-a călăuzit după atotbiruitoarea concepție marxist-leninistă. În al doilea rînd, el a știut să aplice adevărurile generale ale teoriei revoluționare a proletaria-

tului, legităţile obiective ale dezvoltării sociale, ale revoluţiei şi construcţiei socialismului la condiţiile concrete din ţara noastră. Numai datorită capacităţii de a îmbina în mod armonios legităţile generale cu condiţiile concrete istorice, economice, sociale, naţionale a fost posibil ca partidul nostru să elaboreze o linie politică justă şi să acţioneze în mod corespunzător pentru realizarea ei în practică. În al treilea rînd, partidul a putut să-şi îndeplinească rolul datorită faptului că şi-a identificat întreaga sa fiinţă cu interesele maselor muncitoare, cu năzuinţele poporului spre dreptate şi libertate socială şi naţională"[7].

Un alt atribut esenţial al liniei politice generale, strîns legat de cel analizat, este caracterul său *popular*, legătura sa profundă, pînă la identificare, cu masele populare, cu năzuinţele lor cele mai arzătoare. În elaborarea programului dezvoltării ţării noastre în perioada făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, partidul porneşte de la cerinţele fundamentale ale poporului. Astfel, creşterea în ritm rapid a forţelor de producţie ale ţării pentru a se apropia de nivelul ţărilor dezvoltate[8], perfecţionarea relaţiilor de producţie, îmbunătăţirea structurilor economice, sociale şi politice, lărgirea democraţiei, dezvoltarea superioară a ştiinţei şi tehnicii, a culturii şi artelor, a învăţămîntului etc. — toate au în vedere, în ultimă analiză, crearea condiţiilor materiale şi spirituale optime pentru satisfacerea cerinţelor maselor populare şi afirmarea nestingherită a personalităţii umane pe terenul socialismului.

Caracterul popular al liniei politice generale a partidului mai are însă şi un alt înţeles — legat de însăşi participarea maselor la elaborarea şi înfăptuirea ei. Întregul mecanism al vieţii politice şi de stat a ţării noastre, adîncirea deosebită a democraţiei politice, economice şi sociale în ultimii ani, creşterea nivelului de pregătire politică a maselor, a conştiinţei lor, permit participarea efectivă a poporului la elaborarea şi aplicarea în practică a liniei politice generale a partidului. Importantele documente de partid şi de stat care jalonează această linie — în fond linia dezvoltării noastre sociale şi naţionale actuale şi viitoare — sînt rodul gîndirii colective a partidului şi a întregii naţiuni, care îşi spun deschis cuvîntul asupra marilor probleme ale politicii noastre interne şi internaţionale.

Avînd un caracter elevat, fiindu-i străină închistarea naţională, linia politică generală a P.C.R. *reuşeşte să îmbine în mod armonios interesele naţionale ale construirii socialismului în ţara noastră cu interesele generale ale sistemului mondial socialist, cu cauza progresului şi păcii în întreaga lume.*

Comuniştii români, care au la activ un bogat tezaur de tradiţii internaţionale, pornesc de la ideea că între politica internă şi cea internaţională a ţării noastre există o unitate dialectică, o armonie. „Noi considerăm — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — că succesele obţinute

---

7 Ibidem, pp. 23—24.

8 Nicolae Ceauşescu, *Expunere la şedinţa Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R. şi a guvernului, 25 noiembrie 1970*, Ed. pol., Bucureşti, 1970, p. 16.

în făurirea socialismului în România, ridicarea bunăstării poporului nostru constituie un aport de preţ la cauza socialismului şi păcii, a colaborării şi prieteniei între popoare“[9].

Partidul şi statul nostru au făcut şi fac şi în continuare eforturi deosebite pentru ca între ţările socialiste să existe raporturi specifice epocii socialismului. Se ştie că între ţările socialiste există azi divergenţe şi deosebiri de păreri, că nu întotdeauna eforturile unor ţări pentru înflorirea lor economică, socială, culturală etc. au fost apreciate cum se cuvine în afară, fiind interpretate uneori drept naţionalism, renunţare la internaţionalism, etc. Nu întotdeauna au fost respectate integral principiile relaţiilor dintre aceste ţări. Partidul şi statul nostru, care desfăşoară o susţinută activitate pentru refacerea şi întărirea unităţii ţărilor socialiste, consideră că în prezent „Restabilirea încrederii şi colaborării dintre ţările socialiste — pe baza principiilor marxist-leniniste şi ale internaţionalismului socialist, egalităţii în drepturi, respectului reciproc, suveranităţii şi independenţei naţionale, întrajutorării tovărăşeşti — constituie o necesitate imperioasă pentru triumful progresului în lume; aceasta corespunde intereselor tuturor popoarelor din ţările socialiste, precum şi cauzei generale a socialismului şi păcii“[10].

În sfîrşit, linia politică generală a partidului are un profund *caracter dinamic şi prospectiv*. Aceasta înseamnă că, privind fenomenele social-politice în continuă mişcare, ea este perfectibilă cu noi elemente izvorîte din necesităţile practicii curente ale construcţiei multilaterale a socialismului, că stabileşte obiective şi programe care proiectează nu numai dezvoltarea noastră socială imediată, ci şi viitoare. Aceste calităţi feresc linia politică a partidului de încremenire, de imobilism, de depăşire a ei de către realităţi, ajutînd-o să anticipeze, să facă predicţii cu privire la dezvoltarea socială. Aceasta denotă că linia politică generală a P.C.R. poartă amprenta specifică întregii gîndiri marxist-leniniste. Astfel, ea ajută nu numai la explicarea realistă a actualului stadiu de dezvoltare a societăţii, dar, totodată, prin forţa sa de anticipare şi predicţie, permite descifrarea viitoarelor tendinţe şi procese ale dezvoltării noastre înspre comunism. Marxism-leninismul — baza teoretică-filozofică a întregii linii politice generale a P.C.R. — este o gîndire creatoare, receptivă la realităţile înconjurătoare, la progresele ştiinţei şi cunoaşterii umane, care se dezvoltă şi se îmbogăţeşte neîncetat cu concluziile reliefate de practica social-istorică. Spiritul creator, novator este o caracteristică esenţială a marxism-leninismului şi, aşa cum preciza Lenin, studierea temeinică a realităţilor, aprecierea şi soluţionarea „cu propriul cap“ de către comunişti a problemelor noi pe care le pune viaţa, reprezintă garanţia unei linii politice generale juste, corespunzătoare condiţiilor în care activează fiecare partid comunist.

---

[9] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă cu prilejul celei de a 25-a aniversări a instaurării guvernului democratic de la 6 Martie 1945*, Ed. pol., Bucureşti, 1970, p. 39.

[10] Ibidem, p. 40.

Toate aceste coordonate fundamentale ale liniei politice generale îi conferă o mare eficienţă, ajutînd partidului nostru să-şi poată exercita în toată amploarea şi în acelaşi timp cu competenţa cuvenită rolul său de conducător autentic al întregului proces al edificării multilaterale a socialismului în ţara noastră.

ОБЩЕПОЛИТИЧЕСКАЯ ЛИНИЯ РКП

(Резюме)

В настоящей статье, посвящённой 50-летней годовщины РКП, проводится анализ основных характерных черт современной общеполитической линии создания разносторонне развитого социалистического общества в нашей родине.

Автор анализирует научный, творческий, принципиальный, национальный, интернационалистический, народный, динамический, дальновидный характер общеполитической линии нашей партии, обеспечивающей ей большую функциональность и эффективность в мобилизации нашей социалистической нации на осуществление широкой программы общественного развития, выдвинутой X-ым Съездом. Существование этой научной политической линии позволяет выполнение на высшем уровне и во всех областях роли партии как руководителя нашего социалистического общества в полном развитии.

LA LIGNE POLITIQUE GÉNÉRALE DU P.C.R.

(Résumé)

La présente étude, dédiée au cinquantième anniversaire du P.C.R., offre une analyse des caractères fondamentaux et généraux de la ligne politique actuelle visant à construire dans notre pays une société socialiste au développement multilatéral.

On y analyse le caractère scientifique, créateur et conforme aux principes, national et internationaliste, populaire, dynamique et prospectif, de la ligne politique générale de notre parti, ligne qui assure son caractère fonctionnel et son efficacité dans la mobilisation de notre nation socialiste pour la réalisation du vaste programme de développement social lancé par le X-me Congrès. L'existence d'une telle ligne politique scientifique permet au parti d'exercer à un niveau supérieur et dans tous les domaines son rôle dirigeant de notre société socialiste en plein développement.

LUPTA P.C.R. PENTRU EMANCIPARE SOCIALĂ

TRAIAN POP

Marele eveniment al sărbătoririi unei jumătăţi de veac de la întemeierea Partidului Comunist Român prilejuieşte constatări multiple asupra rolului acestui partid în viaţa ţării şi a poporului român. Experienţa de decenii imprimă constatărilor ce o au ca temei certitudine şi valoare gnoseologică.

Printre multiplele constatări se impune şi aceea că în existenţa de cinci decenii P.C.R. a mers cu consecvenţă, depăşind multe şi felurite piedici, pe linia traducerii în viaţă a adevărurilor gîndirii marxist-leniniste, al cărei deziderat practic iniţial şi fundamental totodată este dezideratul *emancipării omului*, esenţa căreia Marx o vedea în *„reducerea* lumii omeneşti, a relaţiilor la *omul însuşi*... " prin suprimarea „separării de sine a forţei sociale sub forma puterii *politice*". Subordonarea activităţii acestui deziderat major a integrat de fapt Partidul Comunist Român în şirul luptelor seculare duse cu hotărîre şi demnitate de poporul nostru pentru libertate şi dreptate socială, pentru o viaţă şi un trai mai bun, pentru progresul continuu al economiei, ştiinţei şi culturii, pentru perfecţionarea neîncetată a structurii şi organizării sociale şi de stat. Toate acestea constituie condiţii *sine qua non* ale împlinirii şi manifestării personalităţii omului şi în toate acestea rolul principal l-a jucat, din momentul creării sale, Partidul Comunist Român. Sintezele pozitive ale deceniilor ce s-au scurs de la actul creării lui, pe cît sînt de relevatoare pe atît onorează şi glorifică în cel mai înalt grad întregul popor român şi partidul plămădit din seva cea mai pură şi mai subtilă a sa, căci sînt sinteze ale acumulărilor şi înnoirilor calitative, iar beneficiarul lor este omul muncii, care, ridicat la rangul valorii supreme, cu braţele şi mintea creează alte noi şi noi valori de interes social şi personal.

Un prim rezultat concret în urma creării Partidului Comunist Român şi deci o primă condiţie pentru realizarea în fapt a emancipării umane, îl constituie *sporirea coeficientului de conştientizare a ţelului luptei revoluţionare şi căilor de realizare.*

Semnalăm acest prim aspect prin faptul că actul conştientizării ţelului şi luptei revoluţionare a constituit elementul fundamental atît al

primului program schițat de Marx încă în 1843 în scopul realizării practice a dezideratului emancipării umane, cît și al programelor ulterioare, operă a lui Marx, Engels și Lenin.

Că actul conștientizării, ridicat prin activitatea partidului la cea mai înaltă treaptă, avea menirea nu de a acoperi lanțul, că acest act era „nu pentru ca omul — cum zicea Marx — să poarte lanțul dezolant și prozaic, ci pentru ca el să arunce lanțul și să culeagă floarea vie“, o dovedește în cel mai înalt grad marea cotitură realizată prin *insurecția de la 23 August 1944*, pregătită și înfăptuită cu deosebită pricepere de către P.C.R., insurecție ce constituie un al doilea rezultat, palpabil și fundamental totodată, pe linia creării condițiilor emancipării sociale a omului. Insurecția realizată prin larga participare a maselor după planul elaborat de P.C.R. este expresia vie a faptului că vasta activitate desfășurată pe linia formării și dezvoltării conștiinței revoluționare, pentru înțelegerea țelului luptei, a fost cît se poate de fecundă.

Ducerea la îndeplinire a actului insurecțional și *transformările* socialiste ce i-au urmat în întreaga structură economică și socială a țării, precum și în întreaga suprastructură — transformări ce, în sinea lor, vor constitui cel de-al treilea rezultat hotărîtor în pregătirea condițiilor necesare emancipării umane —, impun înțelegerea că afirmarea necesității și însușirii pe scară largă a conștiinței și țelului luptei însemna, între altele, și în cele din urmă, afirmarea necesității transpunerii și înțelegerii omului și situației omului ca *obiect* nemijlocit al activității nu numai teoretice, ci și practice, desfășurate de om ca *subiect*. Cu alte cuvinte, ele obiectivează dezideratul pregătit de istorie de a pune în fața omului — *subiect* problematica omului; ele dau grai viu modalității practice prin care omul poate să se regăsească pe sine după înstrăinarea de sine la care l-a condamnat societatea rînduielilor burghezo-moșierești, ca prin această regăsire omul însuși, prin valoarea intrinsecă a sa și nu prin valoarea capitalului și latifundiilor, să fie afirmat ca „ființă supremă pentru om“. Prin prisma acestui act, înfăptuitorii lui și partidul conducător raportează cu mîndria și satisfacția datoriei împlinite că verdictului *„Zdrobiți orînduiala cea crudă și nedreaptă, ce lumea o împarte în mizeri și bogați“*, proclamat la noi de generațiile timpurilor trecute prin geniul lui Eminescu, i s-a dat deplină viață, fiind acum un fapt istoric. Realitățile de azi ale țării noastre vorbesc de la sine că lumea în care proletariatul și în genere masele muncitoare simțeau doar povara muncii și nu și plăcerile acesteia și a valorilor create prin ea, în care se predica virtutea de cei pentru care în fapt ea nu exista și viața care, după expresia lui Marx, „îl țintuiește pe muncitor mai strîns de capital decît îl țintuiau de stîncă pe Prometeu piroanele lui Hefaistos“, sînt acoperite și ele de noi și strălucitoare file ale istoriei.

Tradus în indici cantitativi, bilanțul transformărilor și înnoirilor economico-sociale realizate sub directa îndrumare a P.C.R. este edificator pentru marcarea saltului pe linia realizării faptice a dezideratului emancipării omului, deziderat care a inspirat și însuflețit doctrina marxist-le-

ninistă, i-a sporit mereu aria de influență și a făcut-o și o va face mereu înnoitoare și inatacabilă.

În pragul a 50 de ani de existență a P.C.R., dintre care doar jumătate dedicați nemijlocit transformărilor socialiste în domeniul vieții economice — temelia emancipării umane —, producția industrială a țării a crescut de peste 14 ori față de anul 1938, iar a celei agricole de 1,6 ori, fapt ce a dus la o creștere de aproape 5 ori a venitului național, ș.a. Ritmul anual al creșterii producției industriale în cincinalul încheiat (11,7%) menține România la loc de frunte în contextul mondial. Ritmurile constant înalte ale dezvoltării industriale au făcut ca în România, odinioară țară eminamente agricolă, ponderea industriei la realizarea venitului național să fie de 60%. Edificatoare pentru punerea în lumină a aspectelor calitative ale progreselor realizate și înțelegerea temeiurilor obiective ale emancipării, mai mult decît cifrele în sine, sînt efortul constructiv și preocupările preponderente, cu deosebire în ultimii ani, pentru dezvoltare calitativă.

În pas cu realizările economice se desfășoară, sub bagheta aceluiași dirijor — Partidul — *și vasta acțiune de ridicare culturală a maselor,* ștergîndu-se mai întîi, în intervale record, urmele analfabetismului, ce devenise în anii regimului burghezo-moșieresc o serioasă plagă socială, asigurîndu-se apoi condițiile pentru o largă culturalizare a maselor și pentru pregătirea pe scară largă a unor specialiști cu înaltă calificare, devotați poporului și partidului.

Pentru a ne da mai bine seama de amploarea emancipării cultural-științifice, este de amintit că indicele de școlarizare pentru populația în vîrstă de 7—19 ani este azi la noi aproape egal cu cel din Japonia, S.U.A. și Canada și superior celui din țările vest-europene. 75 de studenți avem azi la 10.000 de locuitori, față de 17 în 1938. Ponderea cheltuielilor statului pentru învățămînt situează de asemenea țara noastră la un nivel ridicat pe plan mondial.

Dezvoltarea culturală de masă, în pas cu preocupările pentru pregătirea de cadre de înaltă calificare capabile nu numai de înțelegerea limbajului subtil al realităților obiectuale, ci și de punerea în lumină a noi și nebănuite valențe ale energiei creatoare și ale geniului harnicului și entuziastului nostru popor, a devenit în anii construcției socialiste obiect major al politicii partidului și al practicii sociale.

Miile mereu crescînde de cadre de specialiști care anual părăsesc băncile școlilor de toate gradele, precum și calificarea pe scară tot mai largă la locul de muncă, confirmă, în cel mai înalt grad, prin corelație desigur cu alte aspecte ale realității noastre sociale, că transformările socialiste în structura economică și suprastructura politică a societății noastre, dirijate prin măsuri luate la timp pe o traiectorie mereu ascendentă, nu numai că constituie un nesecat izvor de emancipare socială și de împlinire a personalității omului, ci devine totodată *temei de legitate* a acestei emancipări și împliniri, legitate manifestată în multe alte obiective și deziderate concrete.

Corolarul acestei legități îl constituie, la ora actuală, după cum reiese din analizele exprimate în documentele-program adoptate la Congresul al X-lea al P.C.R., obiectivul și dezideratul „lărgirii și perfecționării continue a bazei tehnice-materiale a țării, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate". Nominalizat, acest obiectiv înseamnă: o etapă nouă în creșterea intensă a forțelor de producție — menținînd, după ultimele prevederi, un ritm de 10—11% — și deci crearea unei economii avansate, cu o industrie și agricultură modernă, conformă cerințelor mereu sporite ale societății; perfecționarea corespunzătoare a relațiilor de producție, a formelor și metodelor de organizare și conducere a economiei naționale, înlăturîndu-se orice practici birocratice și manifestări subiectiviste, nepriceperea și rutina; un nou avînt în dezvoltarea științei, învățămîntului și culturii ca factori de bază ai progresului și civilizației; crearea de noi condiții pentru ridicarea bunăstării materiale și spirituale a tuturor categoriilor de oameni ai muncii și înfăptuirea unei repartiții a valorilor produse de societate în spiritul dreptății și echității sociale; continua perfecționare a organizării societății și a activității instituțiilor sociale în vederea întăririi legalității socialiste și de crearea, prin aceasta, a unui cadru optim de manifestare a inițiativei și capacității creatoare a fiecărui individ, de lărgire și dezvoltare pe o treaptă nouă a democrației socialiste.

Reflectînd asupra acestor obiective, nu putem să nu observăm că documentele adoptate la Congresul al X-lea corelează, la un nivel superior determinat de succesele obținute în anii construcției socialiste și de întărirea orînduirii noastre, dezideratele obiectivelor economice, științifice și culturale cu cele ale organizării sociale și de stat, ale lărgirii democrației socialiste.

Această corelare, în condițiile victoriei depline a socialismului cînd în fața noastră stă sarcina făuririi unei societăți socialiste multilateral dezvoltate, constituie un fenomen de esență legică. Acțiunea hotărîtă a partidului pentru întărirea legalității socialiste, pentru garantarea suveranității legii, pentru creșterea spiritului de răspundere civică în actuala etapă de dezvoltare a țării, salturile calitative considerabile urmărite în această direcție, constituie o condiție principală de manifestare a superiorității orînduirii socialiste, a profundului său umanism. „Partidul nostru — se arată în Raportul la cel de-al X-lea Congres al P.C.R. — pornește de la concepția că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalității umane, în care fiecare cetățean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi și acționa nestingherit în folosul progresului societății".

Astfel de măsuri care, la fel ca cele pe tărîmul economiei, științei și culturii, exprimă idealuri și cerințe reale ale maselor largi, dau orînduirii sociale și de stat din țara noastră caracterul unei *autodeterminări a poporului,* deziderat pe care-l exprimase Marx încă de prin 1843. Ele dau conținut orînduirii de stat care, folosind expresia lui Marx din *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului,* „nu este numai *în sine,* după esența ei, dar și după *existența* ei, după realitatea mereu redusă

la fundamentul ei real, *la omul real,* la *poporul* real și se afirmă ca opera lui proprie". Numai prin măsuri pentru realizarea practică a menționatelor mai sus deziderate orînduirea de stat există ca „produs liber al omului", ca o creație a poporului, ca o orînduire în care „nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului" și „exprimă o *existență umană*".

Ideea spre care duce fixarea unor astfel de obiective într-un program adoptat de Congres este că problema autodepășirii, înnoirii calitative și perfecționării, problemă ce emană din însăși esența umană și care trebuie promovată pentru sporirea coeficientului emancipării sociale, constituie pentru partidul nostru o serioasă ipoteză de lucru. Adoptarea, pe baza unor ample studii și cercetări, a unei game largi de măsuri pentru a da viață acestor obiective, face dovada faptului că, pentru partid problema legității conducerii operei construcției socialiste este nu numai o problemă de înțelegere științifică, ci și de înaltă responsabilitate socială, de adînc umanism.

Dezvoltarea însă spre indici superiori și cu destinația *om* a economiei, științei și culturii, a orînduirii noastre de stat mai presupune și o creștere considerabilă a responsabilității fiecărui cetățean și mai ales a fiecărui membru de partid, ridicarea pe o treaptă superioară a simțului datoriei, a nivelului de conștiință. Acest fapt necesită eforturi continue și deliberate din partea fiecărui individ pentru înțelegerea direcției obiectiv-necesare de dezvoltare socială, pentru cunoașterea politicii interne și externe a partidului și statului nostru, pentru dezvăluirea profundului ei umanism pe ambele coordonate. Creșterea spiritului de răspundere civică, întărirea conștiinței îndatoririi tuturor de a-și consacra forțele, capacitatea și competența progresului social, binelui public, constituie parte inalienabilă a procesului de emancipare socială și face dovada dinamicității acesteia. În acest sens, în Raportul la Congresul al X-lea se menționează: „O dată cu dezvoltarea forțelor de producție și ridicarea nivelului de trai, o importanță deosebită pentru îndeplinirea sarcinii fundamentale a dezvoltării multilaterale a noii orînduiri are intensificarea activității de educație, formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor".

Această creștere a răspunderii și întărire a conștiinței, ca parte integrantă a procesului de emancipare socială, trebuie să se manifeste nu numai în actul afirmativ-constructiv, ci și în cel al negativității. În acest ultim sens e vorba de creșterea combativității ideologice împotriva concepțiilor retrograde, mistice, idealiste, cosmopolite, împotriva curentelor de idei neștiințifice, contrare promovării active a concepției și idealurilor comuniste.

Continuarea cu succes, pe o linie mereu ascendentă, a activității de emancipare socială în diversele ei manifestări concrete, activitate în care se proiectează, în lumina cea mai vie, întreaga activitate a partidului, presupune eforturi continue spre înnoiri și în activitatea acestuia: eforturi spre creșterea și întărirea lui, spre perfecționarea stilului și metodelor de lucru, determinînd un respect mai mare față de principiile statu-

tare și legalitatea socialistă, precum și o mai bună încadrare în cerințele normelor vieții interne de partid și de stat; eforturi spre dezvoltarea climatului prielnic dezbaterilor creatoare, astfel ca fiecare membru de partid și cetățean să-și poată exprima deschis și sincer opinia asupra problemelor puse în discuție, ca hotărîrile luate în orice loc de activitate să fie rodul gîndirii și înțelepciunii colective.

Traduse în viață, aceste eforturi spre care ne îndeamnă documentele Congresului al X-lea al partidului vor însemna îndeplinirea sarcinii puse de acest Congres în fața noastră și anume: a face ca fiecare membru de partid să fie un militant activ pentru înfăptuirea politicii partidului, un exemplu de conștiinciozitate și devotament în îndeplinirea sarcinilor profesionale și obștești, în respectarea normelor și legilor societății.

Ridicarea pe o treaptă superioară a responsabilității comuniștilor înseamnă nu numai conștientizarea faptului că stegarii progresului pe diverse planuri de activitate trebuie să fie înainte de toate comuniștii înșiși, ci și luarea continuă de măsuri care să transforme acest principiu într-o acțiune practică.

Concluzia de principiu rezultată din reflecțiile asupra politicii de emancipare socială dusă de partidul nostru e că omul muncii este nu numai beneficiarul valorilor materiale și spirituale ale acestei politici transpusă în viață, ci și valoarea care crește în cel mai înalt grad prin ea.

БОРЬБА РКП ЗА СОЦИАЛЬНУЮ ЭМАНСИПАЦИЮ

(Резюме)

Автор статьи исходит из мысли, что в течение своего 50-летнего существования РКП неуклонно шла по линии марксистско-ленинского мышления, основным требованием которого является *эмансипация человека.*

Автор обращает внимание на некоторые аспекты политики, проведённой партией для осуществления этого требования в нашей стране. В этом смысле выявляются деятельность, развёрнутая для повышения коэффициента осознанности цели революционной борьбы, осуществление вооружённого восстания в день 23 Августа 1944 г. и, главным образом, социалистические преобразования в экономике, образовании и культуре, общественной и государственной организации; широкая деятельность, развёрнутая по линии, намеченной Х-ым Съездом, а именно: расширение материально-технической базы страны, создание разносторонне развитого социалистического общества. В качестве знаменательной стороны закономерной сущности развития на современном этапе автор подчёркивает корреляцию на высшем уровне на основании успехов, достигнутых уже в социалистическом строительстве, требований экономических, научных и культурных целей с требованиями общественной и государственной организации, расширения социалистической демократии в целях создания наилучших условий для полного проявления личности человека.

LA LUTTE DU P.C.R. POUR L'ÉMANCIPATION SOCIALE

(Résumé)

Le présent article part de l'idée que, dans son existence de cinq décennies, le P.C.R. a suivi sans détour la ligne de la pensée marxiste-léniniste, dont l'exigence fondamentale est celle de *l'émancipation de l'homme.*

L'exposé attire l'attention sur certains aspects de la politique du parti visant à répondre à cette exigence dans notre pays. On relève en ce sens: l'action menée pour répandre la prise de conscience relative au but de la lutte révolutionnaire, le déclenchement de l'insurrection armée du 23 août 1944, surtout les transformations socialistes dans l'économie, l'enseignement et la culture, l'organisation sociale et celle de l'Etat; la vaste activité développée dans le sens indiqué par le X^{me} Congrès, à savoir: l'extension de la base matérielle et technique du pays, l'organisation d'une société socialiste à développement multilatéral. Comme aspect particulièrement significatif et répondant à une loi objective du développement au stade actuel, on souligne l'aspect de corrélation, à un niveau supérieur et à partir des succès déjà obtenus dans la construction socialiste, entre les exigences liées d'une part aux objectifs économiques, scientifiques et culturels et d'autre part à l'organisation de la société et de l'Etat, à l'élargissement de la démocratie socialiste, en vue de créer des conditions toujours plus favorables à la manifestation de la personne humaine dans sa plénitude.

TIMPUL ÎN FILOZOFIA MARXISTĂ CONTEMPORANĂ

GHEORGHE BÎRSAN

Pe baza indicațiilor cuprinse în opera filozofică a lui Marx, Engels și Lenin, generalizînd datele și faptele oferite de cunoașterea științifică a realității, filozofia marxistă din zilele noastre se preocupă tot mai intens de precizarea și îmbogățirea conținutului categoriei de timp, de înțelegerea din ce în ce mai nuanțată a problematicii lui, căutînd să înlăture unilateralitățile manifestate în acest domeniu.

Această preocupare este cu atît mai justificată, cu cît în interpretarea conținutului categoriei de timp pînă nu de mult s-au manifestat serioase rămîneri în urmă, iar uneori interpretări unilaterale, simpliste.

În interpretarea conținutului categoriei de timp — ca și de spațiu — este larg răspîndită ideea că în această problemă întemeietorii filozofiei marxiste au spus tot ceea ce se putea spune și deci continuatorilor de azi nu le rămîne altceva de făcut decît să privească toate descoperirile obținute ca o confirmare a interpretării materialist-dialectice a timpului și spațiului, interpretări cuprinse în lucrările lui Engels și Lenin.

Mai mult decît atît, chiar și unele teze cuprinse în lucrările lui Engels și Lenin sînt adeseori tratate simplist, unilateral, scoase din contextul problematicii în care și în legătură cu care au fost expuse ele.

Astfel, în lucrările lui Fr. Engels timpul este privit cînd formă de existență a materiei în mișcare, cînd atribut, mod de a fi al realității. Fără îndoială că în sublinierea caracterului obiectiv al timpului și a putinței reflectării lui în conștiința noastră, Engels accentuează mai mult accepțiunea timpului ca formă, strîns legat de materia în mișcare, ca conținut. Accentul pe care Engels îl pune pe înțelegerea timpului ca formă se poate datora, însă, și unor rămășițe atît în terminologie, cît și în conținut, chiar, ale concepției newtoniene — concepție care s-a menținut vreme îndelungată și care prin caracterul său materialist putea servi în lupta împotriva concepțiilor idealiste.

Celelalte accepţiuni în care Engels foloseşte, în lucrările sale, categoria de timp, au fost mai puţin folosite în explicaţiile ulterioare.

Înţelegerea timpului ca formă de existenţă a materiei în mişcare dă naştere însă la o legitimă întrebare. Ce deosebire există între timp (şi spaţiu) ca formă de existenţă a materiei şi mişcare — care şi ea este definită de Engels tot ca formă de existenţă a materiei?

V. I. Sviderski răspunde la această întrebare în felul următor: „Pentru a nu se confunda, după valoarea şi însemnătatea lor, aceste forme, se recomandă ca în practica pedagogică mişcarea să fie numită nu formă, ci mod de existenţă a materiei. În acest caz problema pusă se rezolvă foarte simplu“[1].

Oare în acest fel s-a răspuns la întrebarea pusă? Noi credem că nu. Problema pusă în discuţie poate fi, după părerea noastră, rezolvată numai pornindu-se de la înţelegerea atît a mişcării cît şi a timpului şi spaţiului ca atribute fundamentale ale realităţii şi pe această bază să se analizeze nu care din ele este mai fundamentală, ci care este deosebirea dintre ele, ce aspecte ale realităţii reflectă fiecare din aceste atribute.

Şi în lucrările lui V. I. Lenin, mai ales în *Caiete filozofice* şi *Materialism şi empiriocriticism*, întîlnim numeroase referiri la categoria de timp, pe care Lenin o considera una din categoriile în jurul căreia s-a dus lupta între materialism şi idealism, dialectică şi metafizică.

În lucrările lui Lenin timpul este privit fie ca „formă a lumii“, „mod în care se succed diferite esenţialităţi şi manifestări ale lumii“, „timpul nu este în realitate decît o noţiune dedusă în mişcare, el presupune ceva care se mişcă“ etc.

Putem reţine, deci, două aspecte subliniate atît de Engels cît şi de Lenin, aspecte de cele mai multe ori neluate în seamă: a) timpul era privit nu numai ca formă, dar şi ca *atribut*, ca *mod de a fi*, ca condiţie a existenţei; şi b) atît timpul cît şi spaţiul erau privite ca atribute, ca moduri de a fi, condiţii ale întregii existenţe, sau a lumii în totalitatea şi varietatea formelor şi manifestărilor sale, deci nu numai a materiei.

Aceste laturi ale tratării categoriei de timp au fost puţin fructificate, reţinîndu-se doar, şi transmiţîndu-se de la autor la autor şi din lucrare în lucrare, accepţiunea timpului ca *„formă de existenţă a materiei în mişcare“*. Toate celelalte probleme referitoare la natura timpului, la esenţa şi însuşirile sale, au fost considerate ca de la sine înţelese.

La aceste se mai adaugă şi faptul că, în filozofia marxist-leninistă, au existat preocupări sporadice referitoare la categoria de timp. Nu putem spune că problematica timpului a lipsit din preocupările filozofilor sau ale acelor care se ocupau cu generalizări filozofice. E cunoscut faptul că problemele ridicate de teoria relativităţii au fost dezbătute într-un mare număr de lucrări, care îşi propuneau să scoată în evidenţă aspectele filozofice ale acestei teorii, cu deosebire problematica spaţiului şi timpului.

---

[1] V. I. Sviderski, *Dialekticeski materialism i sovremennoi estestvoznenie*. Izd. M.G.U., 1964. p. 121.

În acest context cercetătorii s-au ocupat mai mult de spațiu și mai puțin, sau uneori de loc, de timp cu întreaga sa problematică. Timpul era tratat doar prin analogie cu spațiul, ceea ce a făcut ca specificitatea structurii temporale să rămînă camuflată, nedezvelită. Încă H. Bergson semnala, pe bună dreptate, că tratarea timpului prin analogie cu spațiul nu ne dezvăluie încă natura și esența specifică a timpului. La acestea se mai adaugă și faptul că timpul cu întreaga sa problematică era studiat doar în fizică, prin prisma rezultatelor obținute în acest domeniu.

Se încetățenise chiar părerea că timpul nu poate fi studiat în afara fizicii, cu alte metode și sub alte aspecte decît cele ale fizicii și matematicii.

E știut însă că fizica contemporană nu a soluționat problemele timpului, ea nu a răspuns la întrebarea referitoare la natura și esența timpului, ci a dat cîteva indicații valoroase privind însușirile și proprietățile timpului fizic și prin aceasta a impulsionat punerea și soluționarea problematicii timpului în general, soluționare care nu este cu putință fără filozofie.

După părerea noastră, această stare de lucruri decurge din faptul că problemele timpului sînt legate în modul cel mai intim de teoria existenței și deci rezolvarea lor vizează concepția de ansamblu asupra realității — or aceasta nu poate fi obținută în cadrul și cu ajutorul unei singure discipline, ci pe baza generalizărilor obținute cu aportul tuturor domeniilor cunoașterii științifice.

Dacă am reduce problematica complexă a timpului la timpul fizic și am considera cunoștințele obținute în acest domeniu ca unicele cunoștințe autentice despre timp în general, atunci o serie de fenomene studiate de istorie, psihologie, biologie, geologie etc., în care timpul și cunoașterea lui joacă un rol și mai important, ar rămîne inexplicabile.

În ultima perioadă s-au obținut realizări deosebit de valoroase în înțelegerea naturii structurii temporale, domeniile amintite mai sus furnizînd noi date și fapte pentru generalizările filozofice. Aceasta a permis ca încă de la începutul secolului nostru, dar mai cu seamă la jumătatea lui, să apară lucrări valoroase în care problematica timpului este abordată în mod independent. Este drept că rezultatele obținute sînt încă foarte timide, nereușind să pună în evidență o teorie unitară asupra naturii esenței și însușirilor timpului, ceea ce face ca în literatura filozofică marxistă să nu existe un punct de vedere unitar asupra conținutului categoriei de timp.

În general, un lucru pare că se impune din ce în ce mai mult și anume: tot mai numeroși sînt aceia care consideră că înțelegerea timpului ca formă de existență a materiei în mișcare — înțelegere ce își are ca punct de plecare lucrările lui Engels — trebuie depășită, sau necesită o serie de precizări.

Astfel, A. M. Mostepanenko în lucrarea *Problema universalității însușirilor de bază ale spațiului și timpului* arată: „Trecînd la problema spațiului și timpului real, trebuie să recunoaștem că definirea lor ca forme de existență ale materiei în mișcare este extrem de generală și

necesită să fie caracterizată"[2], iar P. S. Dîşlevîi consideră expresia engelsiană „timpul-formă de existenţă a materiei în mişcare" ca depăşită, mai ales că ea a dat naştere la o serie de înţelesuri şi interpretări.

Considerăm observaţiile făcute întrutotul întemeiate şi nu lipsite de interes filozofic.

În primul rînd, după opinia noastră, înţelegerea timpului ca formă de existenţă a materiei în mişcare, ne dovedeşte menţinerea, de cele mai multe ori fără voia noastră, a interpretării newtoniene a timpului ca mediu, lăcaş, ca recipient în care se desfăşoară fenomenele şi procesele materiale. Deosebirea faţă de poziţia newtoniană tipică constă în sublinierea dependenţei însuşirilor acestei forme de procesele materiale.

V. A. Masko sublinia pe bună dreptate în intervenţia sa la consfătuirea unională cu tema Probleme filozofice ale fizicii particulelor elementare, consfătuire ţinută la Kiev în 1962, că „Teza marxistă «spaţiul este formă de existenţă a materiei» în multe lucrări este tratată într-un plan metafizic: există materie şi există spaţiu. În realitate însă există materia ce se găseşte într-o continuă schimbare. „... Spunînd că procesele materiale se desfăşoară în timp, noi adesea, fără să vrem, ne situăm pe poziţiile înţelegerii mecaniciste, newtoniene a timpului"[3]. Spaţiul şi timpul nu sînt obiecte empirice. Nu putem observa separat obiectele empirice şi schimbările lor pe de o parte, şi spaţiul şi timpul pe de altă parte. Nu are nici un sens a vorbi despre schimbarea, despre apariţia şi dispariţia spaţiului şi timpului, Expresiile „spaţiul se schimbă", „însuşirile spaţiului", „structura spaţiului", „schimbarea timpului", „viteza timpului", „curgerea timpului", „mersul invers al timpului" etc., sau au sens numai ca parodii literare asupra termenilor ce desemnează ordinea spaţială şi temporală, şiruri, structuri etc., sau în general sînt lipsite de sens şi sînt contradictorii[4].

Accepţiunea timpului ca formă duce la o înţelegere greşită de îndată ce vom căuta să analizăm raportul dintre timp ca formă şi materia în mişcare ca conţinut. Dacă, în general, se înţelege just cum materia în mişcare ca conţinut determină însuşiri şi proprietăţi specifice ale formei — timpul —, nu se înţelege just cum timpul ca formă influenţează asupra conţinutului. Înţelegerea greşită a acestui fapt a dus la interpretarea timpului ca agent creator, ca generator de materie. Astfel, N. A. Kozîrev scria: „Mersul timpului poate să creeze o tensiune suplimentară în sistem şi în acelaşi timp să schimbe energia potenţială şi totală. De aceea mersul timpului poate fi izvor al energiei"[5]. Chiar şi ex-

---

[2] A. M. Mostepanenko, *Probleme universalităţii însuşirilor de bază ale spaţiului şi timpului*. Leningrad, 1965, p. 3.

[3] V. A. Masko, *K voprosy o haraktere prostiranstvenno — vremennîh predstavlen'i*, în „Filosofskie voprosî sovremennoi fiziki", Izd. Naukovo Dumka Kiev, 1964, p. 315—316.

[4] Vezi: A. A. Zinoviev, *Osnovî logiceski teorii navcinîh znanii*, Izd. „Nauka", Moskva, 1967, p. 214.

[5] N. A. Kozîrev, *Mechanica cauzală şi posibilitatea cercetării experimentale a însuşirilor timpului*. în „Izd. i metodologia estestvennîh nauk, vîp. II, Fizika", Izd. M. U., 1963, p. 113.

plicarea influenţei conţinutului (materia în mişcare) asupra formei (timpului), întîmpină serioase greutăţi şi de multe ori este interpretată în mod greşit, simplist.

În al doilea rînd, înţelegerea timpului ca formă de existenţă a materiei în mişcare duce la îngustarea conţinutului categoriei de timp — prin reducerea lui numai la formă de existenţă a materiei. Noi considerăm că timpul ca atribut, ca mod de a fi al lumii caracterizează toate formele existenţei, atît ale lumii fizice cît şi ale lumii biologice, psihologice, sociale etc.

Acest mod de înţelegere a timpului, ca mod de a fi al tuturor formelor şi aspectelor realităţii, se impune din ce în ce mai mult. În filozofia românească atît C. Rădulescu-Motru cît şi D. D. Roşca se situau pe asemenea poziţii, iar în ultima vreme, în literatura filozofică marxistă, sînt tot mai frecvente poziţiile care insistă asupra înţelegerii timpului ca atribut al existenţei în toată varietatea formelor şi manifestărilor sale.

Astfel, A. K. Maneev, în lucrarea *Cîteva aspecte metodologice ale spaţiului şi timpului,* apărută la Minsk în 1965, sublinia: „În calitatea de forme ale existenţei, marxism-leninismul priveşte ca cele mai generale trei: spaţiul, timpul, mişcarea. Conţinutul, însă, de care aceste forme sînt legate, este întreaga realitate obiectivă, în toată varietatea ei concretă — adică o infinitate de obiecte ale lumii ce ne înconjoară.

O astfel de interpretare a timpului permite materialismului dialectic să privească atît procesele obiective cît şi cele subiective ca existînd structurate temporal, întrucît toate au o oarecare durată a scurgerii lor, a trecerii lor, a existenţei lor, care nu este altceva decît tocmai timpul lor sau forma lor de existenţă[6].

Îngustarea sferei conţinutului categoriei de timp prin înţelegerea lui numai ca atribut al materiei sau ca formă de existenţă a materiei are ca rădăcini neînţelegerea justă a conţinutului categoriei de existenţă — tendinţa de reducere a existenţei doar la materie (această înţelegere a categoriei de existenţă are ca punct de plecare, după părerea noastră, sublinierea, pe care o făcea Lenin, că unica însuşire a materiei, de recunoaşterea căreia este legat materialismul filozofic, este aceea

---

* Poziţia îndreptată împotriva înţelegerii timpului ca formă... nu pune în discuţie categoria de formă, conţinutul şi sfera acesteia, ci vrea să sublinieze că timpul nu este o formă obiectivă de existenţă a materiei, ci este modul de structurare a realităţii, el este un tip de structură ce reflectă în unitatea lor dialectică durata, succesiunea şi coexistenţa stărilor şi a fenomenelor, ca forme concrete ale existenţei. Poate că în acest caz ar merita o mai amplă analiză, raportul dintre categoria de formă şi categoria de structură care la prima vedere s-ar părea că au acelaşi conţinut. Preocupări în această direcţie se întîlnesc în filozofia marxistă, deşi ele sînt încă sporadice şi nu există un punct de vedere unitar în această problemă. (Vezi: V. I. Sviderski, *O dialektike elementov i strukturî*, Moskva, 1962).

[6] A. K. Manev, *Cîteva aspecte metodologice ale spaţiului şi timpului,* în „Dialekticeski materialism kak metodologia estestvenno naucinîh znanii", Minsk, 1965, p. 33.

de a fi, de a exista). Or existența, pe lîngă substratul substanțial — în accepțiunea sa cea mai largă —, mai cuprinde și atributele și însușirile materiei, chiar și factorii de conștiință care nu sînt materie, deși sînt produși ai materiei.

În această direcție merită a fi menționate ideile cuprinse în manuscrisele rămase de la S. L. Rubinstein, în care se sublinia că conștiința nu e mai puțin reală decît materia, că, odată apărută, cunoașterea se manifestă ca unul din modurile de realizare a interacțiunii, a legăturii reciproce a două realități, omul și lumea[7].

Tot în acest sens Athanase Joja sublinia: „Natura este obiect imediat al științei care tratează despre om, pentru că omul însuși este natură, e în primul rînd materialitate și are nevoie de forțe materiale pentru a subzista. Omul găsește natura nu numai în afara personalității sale, ci în sine, deoarece el însuși e primordial natură, este corp. Omul și facultățile sale sensibile nu se pot realiza decît în obiecte naturale, consumîndu-le, întrebuințîndu-le, stăpînindu-le, transformîndu-le"[8].

Îngustarea conținutului categoriei de timp — despre care am vorbit —, reducerea lui numai la formă de existență a materiei în mișcare, a avut și are repercusiuni și asupra unei alte laturi a problemei ce ne interesează, și anume: asupra înțelegerii raportului dintre filozofie și științele particulare în explicarea conținutului categoriei de timp.

Trebuie să subliniem că, în literatura filozofică marxistă, punctele de vedere se diversifică nu numai cînd este vorba de înțelegerea timpului ca formă de existență sau ca atribut, ci și în legătură cu conținutul categoriei de timp, în legătură cu acele determinații ale realității care în unitatea lor dialectică ne dau conținutul categoriei de timp.

Legat de această problemă s-au conturat trei moduri de interpretare a conținutului acestei categorii.

a) Timpul înțeles ca durată a stărilor, a obiectelor, fenomenelor și proceselor.

b) Timpul ca durată și succesiune a proceselor, fenomenelor și stărilor acestora. În general, durata și succesiunea sînt considerate determinații temporale, pe cînd coexistența este înțeleasă ca o determinație, cu exclusivitate, spațială. De aici înțelegerea timpului ca structură dinamică, pe cînd spațiul reprezintă o structură statică.

c) Mai există un al treilea punct de vedere — e adevărat care are încă puțini adepți — ce consideră timpul ca fiind acel atribut al realității ce caracterizează durata, succesiunea și coexistența, simultaneitatea fenomenelor, proceselor și stărilor realității.

Considerăm că punctul de vedere cel mai adecvat, care reflectă cel mai just conținut categoriei de timp, este cel de al treilea, adică înțelegerea timpului ca unitate dialectică a duratei, succesiunii și coexistenței, simultaneității.

---

[7] Vezi: I. I. Rubinștein, manuscrise, *Omul și lumea*, în revista „Vaprosî filosof i", nr. 7 din 1966 și 8 din 1969.

[8] Athanase Joja, *Despre logica istoriei*, în „Teorie și metode în științele sociale", vol. I, Ed. politică, București, 1965, p. 33.

E cunoscut că încă Imm. Kant considera coexistența ca o determinație nu numai spațială ci și temporală. Subliniind acest aspect, Călina Mare arată: „Cei ce contestă posibilitatea simultaneității efectului cu cauza pornesc de la părerea greșită, după părerea noastră, că simultanul înseamnă în afara timpului, că timpul prin definiție înseamnă succesiune. Or timpul are caracteristici — subliniate încă de Kant; durata, succesiunea și coexistența“[9]. Și Engels atribuie timpul pe lîngă succesiune ca una din determinațiile lui și simultaneitatea, care este o determinație temporală și nu spațială[10]. Acest mod de înțelegere a timpului, a conținutului său, este împărtășit și de alți cercetători, unii chiar bazîndu-și studiile lor pe rezultatele obținute de fizica contemporană. T. Vescan în lucrarea sugestiv intitulată *Simultaneitate și ulterioritate*, sublinia că „simultaneitatea“ ca o nouă determinație temporală, ca un nou atribut temporar al cauzalității, a fost introdusă și de către Ernest Mach[11].

Subliniem, în mod deosebit, poziția lui L. N. Liubinskaia care arată: „Orice proces, din anumite puncte de vedere, poate fi potrivit ca succesiune a stărilor sau elementelor din care este compus. În acest caz timpul apare ca legînd acestea elemente succesive ale procesului, ca legînd evenimentele ce se schimbă succesiv unele cu altele. Aceasta permite să vorbim de timp ca structură intensivă. În afară de aceasta mai pot fi fixate legăturile și relațiile între fenomene existente unul lîngă altul și împreună (oarecum existența în același timp — simultane...). Aceasta este însă nu numai o caracteristică spațială dar și temporală, caracterizînd coexistența fenomenelor, simultaneitatea lor“[12].

În acest caz, apare clar că timpul este potrivit ca unitate a succesiunii și coexistenței, la care poate fi adăugată și durata care nu este expusă în mod explicit, dar care este implicit conținută în cele expuse.

Durata și succesiunea exprimă caracterul contradictoriu al realității cuprins în categoria de timp sub formă de continuitate și discontinuitate, variabilitate și stabilitate. Aceste două laturi nu pot exista decît una prin cealaltă și ambele împreună, nu pot exista una fără cealaltă ceea ce reclamă, pe planul structurii temporale, imposibilitatea existenței duratei fără succesiune și a succesiunii fără durată. Această unitate dialectică între durată și succesiune pune în evidență relativitatea distincției dintre ele, relativitate ce se bazează pe relația dintre schimbările cantitative și cele calitative.

Am arătat că, în afara acestor două laturi, timpul exprimă și coexistența stărilor, coexistență înțeleasă nu prin raportarea stărilor la un timp etalon, exterior lor, ci coexistența înțeleasă ca ființare, ca existență în diferite linii temporare, ca ființare paralelă în cadrul unui volum temporal.

---

[9] Călina Mare, *Determinismul și fizica modernă*, p. 109.

[10] Vezi: Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, p. 51—52.

[11] Vezi: T. Vescan, *Simultaneitate și ulterioritate. Elementele axiomaticei timpului*, în „Gazeta Matematică“, anul XLV, nr. 1, 1939.

[12] L. N. Liubinskaia, *Kategoria vremeni i sistemii analiz*, Izd. „Znanie“, Moskva, 1966, p. 9.

Despre existența unui volum temporal s-a mai vorbit în istoria gîndirii filozofice. Astfel, L. N. Liubinskaia sublinia că încă Imm. Kant „pentru caracterizarea coexistenței structurii temporale a introdus noțiunea de volum temporal" (vezi opera citată).

Această problemă este pusă și în filozofia românească. Așa de exemplu, Mircea Vulcănescu în lucrarea *Dimensiunea Românească a existenței*, deși de pe poziții idealiste cu pronunțate elemente teologice, tratînd problema timpului în legătură cu devenirea și pe coordonatele ei, vorbește despre existența volumului temporal. „Toate lucrurile își au șirul lor de întîmplări succesive și specifice — sublinia M. Vulcănescu. Firea e o colecție de șiruri. Vremea pentru român nu e decît lumea în prefacere. Și de aceea «vremea» are pentru el nu numai un fir, dar și un cuprins", „. . . Dacă toate lucrurile trec, și dacă fiecare lucru are șirul de *prefaceri*, adică dacă există în lume desfășurări paralele, sau care se interpătrund, noi putem prinde, nu numai firul unei singure *petreceri*, ci putem apuca de capătul mai multor fire, care se deșiră în aceeași direcție și le putem lega între ele"[13].

Fără îndoială, noi nu acceptăm în întregime concepția lui Vulcănescu, pentru care timpul apare ca o existență alăturea de lume (după Vulcănescu existența, sau firea are două aspecte: „lumea" și vremea), însă sesizarea faptului că timpul caracterizează și coexistența fenomenelor, a stărilor și că putem vorbi în acest caz de un volum temporal, ni se pare un element pozitiv care, credem, merită a fi reținut. În filozofia românească contemporană, simultaneitatea ca una din determinațiile structurii temporale se impune din ce în ce mai mult. Astfel, C. Borgeanu scoțînd în evidență faptul că „după cum diversele linii de dezvoltare se corelează în ansamblul structurii sociale, timpii corespunzători se corelează și ei într-un timp al istoriei în ansamblul ei. Acest timp nu se confundă cu cel astronomic sau biologic". În continuare C. Borgeanu arată că noțiunea filozofică de timp generalizează anumite relații temporale concrete (succesiune, simultaneitate, durată, ritm) „atît la nivelul fiecărui domeniu al vieții sociale cît și al acesteia în întregul ei"[14].

Cele trei determinații ale realității — durata, succesiunea și coexistența — există într-o unitate dialectică și numai în această unitate ne pot da adevăratul conținut al structurii temporale a realității. Trebuie însă să precizăm că, după părerea noastră, simultaneitatea ca însușire a structurii temporale nu este întru totul identică cu coexistența. Simultaneitatea se referă, de obicei, la apariția sau desfășurarea a două sau mai multe fenomene, procese în același timp cosmic. Din acest punct de vedere se comit unele greșeli afirmîndu-se că nu pot exista două fenomene absolut simultane, în sisteme de referință diferite, deoarece noi nu

---

[13] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*. „Bucovina", L. I. Toroutiu, București, 1944, p. 16.

[14] Vezi: C. Borgeanu, *Eseu despre progres*, Ed. politică. București. 1969, p. 102.

avem putința să fixăm cu toată certitudinea și exactitatea momentul simultan al începutului lor, deoarece este necesar un interval de timp pentru ca informația să ajungă de la un sistem la altul, indiferent de natura informației. Considerăm că dacă există greutăți în fixarea momentului simultaneității a două fenomene sau evenimente, aceasta nu înseamnă de loc inexistența simultaneității pe planul realității, ca coexistență a fenomenelor sau a stărilor, ca existență în același plan temporal. Fără îndoială că în desfășurarea fenomenelor și proceselor realității, a stărilor acestora, noi obținem pe planul conștiinței simultaneitatea și coexistența prin compararea stărilor, iar compararea oferă posibilitatea măsurării fenomenelor. Aceasta nu înseamnă că în realitate — independent de putința comparării și măsurării — nu ar exista simultanul și coexistentul.

Coexistența este, după părerea noastră, mai largă și mai profundă decît simultaneitatea. Ea — coexistența — vizează nu aspecte de suprafață ci aspecte adînci, de structură, de ordinul esențelor. Simultaneitatea este oarecum globală, pe cînd coexistența poate fi globală, dar și a părților, a elementelor, a stărilor adînci. Simultaneitatea presupune timpul, coexistența nu, ea este element definitoriu al timpului, ea desemnează existențe ce se desfășoară paralel. De aceea, dacă am analiza raportul dintre coexistent și simultan, ultimul poate fi privit ca unul din aspectele coexistenței.

Pe plan social expresia coexistenței este, după părerea noastră, contemporaneitatea.

Rezumînd cele spuse, subliniem că elementele definitorii ale timpului sînt *durata, succesiunea și coexistența.* De aceea timpul, înțeles ca unitate dialectică a acestor trei determinații, exprimă atît stabilitatea cît și variabilitatea, atît stările calitative cît și înlocuirea lor și relațiile între aceste stări, fie că este vorba de relațiile între stările succesive, fie de relațiile între stările coexistente. În acest caz structura temporară se prezintă deosebit de complexă, iar această complexitate se manifestă pe două coordonate; o coordonată verticală, în care se evidențiază succesiunea stărilor și o coordonată orizontală în care se evidențiază coexistența stărilor și a proceselor.

În acest fel, preluînd tot ce s-a creat valoros în gîndirea filozofică și științifică de pînă acum, ținînd cont de nivelul actual al cunoașterii și posibilitățile generalizării filozofice, credem că timpul, ca categorie filozofică, poate fi înțeles în felul următor: *timpul este un atribut fundamental al existenței ce caracterizează structura acesteia sub forma duratei stărilor și proceselor, a succesiunii și coexistenței acestora,* sau *timpul este o categorie filozofică ce exprimă un ansamblu de relații și legături între fenomenele și procesele realității ce caracterizează durata, succesiunea și coexistența fenomenelor și a proceselor, precum și a stărilor acestora.*

Nu avem pretenția că am dat o definiție completă timpului, am căutat totuși să dăm o descriere a ceea ce înțelegem noi prin timp pe baza analizei pe care am încercat-o.

ВРЕМЯ В СОВРЕМЕННОЙ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(Резюме)

В статье выявляется тот факт, что понимание времени как формы существования движущейся материи имеет некоторые недостатки, которые необходимо устранить.

Понимание времени как способа существования и как свойства бытия кажется более обоснованным и подобное понимание даёт возможность устранения субстанциальной концепции о времени, которая ещё сохраняется вопреки нашей воле, и, с другой стороны, даёт возможность понимания того, что временно структурированными являются не только материальные — субстанциальные — явления, но и явления социальные, духовные, следовательно, время является способом структурирования бытия в множестве его состояний проявления.

В заключение показывается, что время следует понимать как основное свойство бытия, характеризующее его структуру в виде длительности состояний и процессов, их последовательности и сосуществования, или время является философской категорией, выражающей совокупность отношений и связей между явлениями и процессами действительности, которые характеризуют длительность, последовательность и сосуществование явлений и процессов, а также их состояний.

LE TEMPS DANS LA PHILOSOPHIE MARXISTE CONTEMPORAINE

(Résumé)

On met en évidence le fait que la conception du temps comme forme de la matière en mouvement présente plusieurs insuffisances qui demandent à être écartées.

Comprendre le temps comme mode d'être, comme attribut de l'existence nous paraît mieux fondé: cette conception offre la possibilité d'une part d'écarter la conception substantialiste du temps qui se maintient malgré nous, et d'autre part celle de comprendre que sont temporellement structurés non seulement les processus matériels, substantiels, mais aussi les phénomènes sociaux, les phénomènes spirituels, donc que le temps est un mode de structuration de l'existence dans la multitude de ses états de manifestation.

En conclusion, on montre que le temps doit être compris comme attribut fondamental de l'existence, qui caractérise la structure de celle-ci sous forme de durée des états et des procès, de leur succession et de leur coexistence, autrement dit que le temps est la catégorie philosophique exprimant un ensemble de relations et de liaisons entre les phénomènes et les processus de la réalité qui caractérisent la durée, la succession et la coexistence des phénomènes et des processus, ainsi que de leurs états.

APRIORISMUL ŞI CONVENŢIONALISMUL DESPRE PROBLEMA TIMPULUI

ION SEMENIUC

Marea problemă ce străbate întreaga filozofie modernă şi contemporană şi care împarte, sub un anumit unghi de vedere, gîndirea filozofică în două orientări — empirism şi raţionalism — este aceea referitoare la explicarea originii conceptelor generale ale ştiinţei. S-a pus şi se ridică mereu problema raportului dintre „reflectare" şi „creativitate", a raportului dintre ceea ce gîndirea preia, induce din fapte şi ceea ce creează pentru a „stăpîni" faptele. Empirismul materialist a imaginat un model linear pentru a explica originea conceptelor generale, sugerînd că între fapte şi concepte generale este o linie continuă, fără salt. Cu alte cuvinte, empirismul a considerat că faptele determină în mod univoc conceptele generale ale ştiinţei şi că pe această cale se poate ajunge la cunoştinţe certe. Dar explicaţia empiristă cu privire la originea conceptelor ştiinţei a fost insuficientă şi neconcludentă. De aceea drept o compensare necesară a empirismului apare raţionalismul. Acesta din urmă a postulat însă că principiile generale sînt înnăscute. Gînditorii din filozofia modernă, ca şi mulţi din cea contemporană, în speţă de orientare neopozitivistă, „n-au ştiut să aplice dialectica la teoria cunoaşterii" (Lenin). După cum se ştie, Kant a încercat să îmbine empirismul şi raţionalismul, dar n-a reuşit să depăşească opoziţia conturată între aceste orientări.

Ideea lui Kant că noţiunile generale ale ştiinţei şi filozofiei sînt *apriorice*, mintea umană ordonînd cu ajutorul lor datele simţurilor, idee prin care filozoful german a sperat să lichideze definitiv scepticismul, s-a dovedit a fi nesatisfăcătoare. Dar această idee conţinea în sine ascunsă judecata, împotriva căreia se ridicase atît de categoric, anume că legătura între fapte şi conceptele ştiinţei este univocă, în particular, că geometria euclidiană este unica posibilă. Kant elimină ideea empirismului, care susţine apariţia noţiunilor ştiinţifice în urma generalizării faptelor, dar păstrează neatinsă ideea legăturii univoce între fapte şi conceptele ştiinţifice. Dezvoltarea ulterioară a ştiinţelor va infirma şi această idee.

Multitudinea metodelor teoretice apărute, plecînd de la aceleași fapte de experiență, a determinat o atitudine negativă atît față de empirism, cît și față de apriorism.

Criticile justificate aduse empirismului și apriorismului de către unii reprezentanți ai științei și filozofiei din secolul al XX-lea, au dus — datorită neînțelegerii dialectice a procesului de cunoaștere — la *convenționalism.* De data aceasta conceptele științei sînt considerate convenții arbitrare fără vreo legătură cu faptele. Dar convenționalismul este tot atît de inacceptabil, ca și soluțiile amintite mai sus. În cel mai bun caz se poate accepta un apriorism și convenționalism relativ. Mai exact spus, criticînd apriorismul și convenționalismul de pe pozițiile modului de gîndire materialist *dialectic,* nu putem nega prezența în procesul cunoașterii și în știință a unui apriorism relativ, precum și a momentului convențional. Prin urmare, nu se poate obiecta nimic împotriva aprioricului și a convenționalului relativ, dar împotriva oricărui apriorism și convenționalism trebuie spus că ele sînt „un mijloc comod de a te dispensa de necesitatea de a cuprinde, de a arăta, de a justifica *determinările conceptelor*"[1]. Or, sarcina filozofiei constă tocmai în a arăta determinațiile obiective și subiective, obiective și convenționale, aspectul reflectoriu și creativ în conceptele științei și filozofiei. Rezultă din cele spuse că apriorismul și convenționalismul au apărut în urma soluțiilor metafizice și idealiste date problemei originii și valorii obiective ale conceptelor din știință și filozofie în general. Dar dezvoltarea concretă a științei moderne și a celei contemporane a fost de așa natură, încît apriorismul și convenționalismul s-au format și s-au dezvoltat mai ales în strînsă legătură cu noțiunile de spațiu și timp. După cum se știe, conceptele fundamentale ale mecanicii newtoniene — prima știință elaborată în epoca modernă — sînt timpul și spațiul. „Noțiunea de timp obiectiv, fără de care nu pot fi formulate principiile de bază ale mecanicii clasice, este legată de noțiunea de continuum spațial"[2]. În rîndurile ce vor urma vom încerca să elucidăm cîteva momente ale concepțiilor aprioriste și convenționaliste asupra „timpului". Ținînd cont însă de unghiul de vedere din care este cercetat apriorismul și convenționalismul, studiul de față nu va oferi decît o imagine parțială asupra lor.

Apriorismul și convenționalismul au apărut ca urmare a neînțelegerii raportului dintre diferite nivele de reflectare a realității și realitatea însăși, ce anume informații despre „timp" se obțin din experiență și care cu ajutorul deducțiilor și raționamentelor logice. Noțiunea de timp nu este un concept pur, aprioric sau convențional și de aceea poate fi confruntată cu experiența. Totodată noțiunea de timp nu reprezintă o simplă înregistrare a observațiilor, ci pătrunde în sfera adîncă a proceselor.

I. Kant a observat, ca și predecesorul său Hume, că noțiunile științifice nu rezultă nemijlocit din observații și că, prin urmare, gîndirea joacă un rol activ în elaborarea conceptelor. El a înțeles în același timp

---

[1] V. I. Lenin, *Opere complete,* ediția a II-a, Editura politică, București, 1966, vol. 29, p. 102.

[2] A. Einstein, *Fizika i realinosti,* Izd. „Nauka", Moskva, 1965, p. 40.

că noţiunile o dată elaborate se transformă într-un factor activ, care ordonează şi (în acest sens) preced experienţa. De aici, filozoful german a tras concluzia caracterului *a priori* al conceptelor, concluzia că ele preced în *mod absolut* experienţa. „Timpul nu este un concept scos dintr-o experienţă oarecare. Căci simultaneitatea sau succesiunea nu ar putea intra în percepţie dacă reprezentarea timpului nu ar servi a priori ca fundament. Numai prin presupunerea ei ne putem reprezenta că ceva este în unul şi acelaşi timp (simultan) sau în timpuri diferite (succesiv)[3].

Apriorismul kantian, ca şi convenţionalismul au apărut, între altele, şi ca urmare a dorinţei de a găsi un fundament solid pentru ştiinţă şi conceptele ei, fundament care n-ar depinde de caracterul schimbător, relativ al lucrurilor individuale şi al experienţei. Scepticismul radical al lui Hume a lichidat ştiinţa, conceptele acesteia. După părerea filozofului englez, conceptele ştiinţifice nu sînt consecinţe logice ale experienţei şi prin urmare, n-au valoare reflectorie, prezenţa lor în ştiinţă nu este justificată. Kant însă vrea să apere ştiinţa în faţa scepticismului, vrea să-i găsească un temei solid şi o justificare. E adevărat — raţionează Kant —, necesitatea, generalitatea conceptelor nu provine din experienţă dar de aici încă nu rezultă că ele n-au dreptul la existenţă, că ştiinţa îşi pierde orice justificare. Conceptele ştiinţei sînt a priori. Prin urmare, temeiul ştiinţei trebuie căutat în intelect. Dacă conceptele ştiinţei ar proveni din experienţă ele n-ar fi certe şi riguroase. „Pe această necesitate a priori se întemeiază şi posibilitatea principiilor apodictice despre raporturile timpului sau a axiomelor despre timp în genere... Aceste principii nu pot fi scoase din experienţă, căci aceasta nu ar da nici universalitate riguroasă, nici certitudine apodictică...“[4]. Afirmînd că noţiunile ştiinţifice nu depind de experienţă, adică sînt a priori, Kant admitea că ele nu suferă modificări în timp. Nici o modificare a experienţei nu poate clătina, de exemplu, conceptele geometriei euclidiene.

Negînd *apriorismul absolut* al lui Kant, noi nu negăm prin aceasta şi *apriorismul relativ*. Chiar dacă nu sînt simple induceri din fapte individuale, noţiunile ştiinţifice apar însă în strînsă legătură cu aceste fapte. O dată apărute noţiunile se manifestă în raport cu experienţele viitoare ca ceva „primordial“, ca un „tipar“ sau ca o carcasă, cu ajutorul căreia se ordonează faptele luate din experienţă. Cu alte cuvinte, se schimbă rolurile: ceea ce pe o anumită treaptă a cunoaşterii era derivat, pe o altă treaptă se manifestă ca primordial. Este limpede însă că această primordialitate a sistemului de categorii este doar relativă şi nu una absolută, aşa cum o credea Kant. Apriorismul relativ se observă de asemenea şi în cadrul relaţiilor dintre diferite ştiinţe. Astfel, în cadrul logicii şi matematicii noţiunile pot fi luate, şi de regulă sînt luate, ca ceva dat, fără a se discuta *originea* şi *dezvoltarea lor*. Ştiinţele empirice apelează însă la logică pentru ordonarea materialului lor faptic.

---

[3] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 74
[4] I. Kant, *op. cit.*, p. 74.

Considerînd categoria de timp drept un concept apriori, Kant restrînge problematica vastă și complexă a timpului numai la sfera gîndirii, la aspectul gnoseologic al acestei noțiuni. Și aici nu pune problema originii și a dezvoltării conceptului la care ne referim.

Apriorismul concepției kantiene a fost negat atît de filozofi de orientare materialistă și dialectică, cît și de oameni de știință. Astfel, Einstein a fost un adversar consecvent al filozofiei kantiene și și-a exprimat în nenumărate cazuri dezacordul cu ideea caracterului aprioric al spațiului și timpului. Creatorul teoriei relativității a respins concepția apriorică a lui Kant, în primul rînd, în fapt, prin creația sa științifică, iar în al doilea rînd, prin judecățile critice exprese la adresa filozofului german. „Iluzia care s-a menținut pînă la apariția teoriei relativității — scrie Einstein — că din punctul de vedere al experienței sensul simultaneității evenimentelor despărțite spațial și, prin urmare, sensul timpului în fizică este clar a priori, provine de acolo că în experiența noastră de fiecare zi putem neglija timpul necesar pentru propagarea luminii... Inexactitatea atribuită de punctul de vedere empiric noțiunii de timp în mecanica clasică este mascată de reprezentarea axiomatică a spațiului și timpului ca esențe independente de simțurile noastre. O asemenea utilizare a noțiunilor, cînd acestea sînt privite independent de fundamentul empiric căruia ele îi datorează existența, nu este întotdeauna păgubitoare în cadrul științei. Dar dacă ne gîndim că noțiunile respective, originea cărora a fost uitată, constituie însoțitoarele necesare și inalienabile ale gîndirii noastre, aceasta constituie o greșeală, care poate deveni un pericol serios pentru progresul științei"[5].

Concepția aprioristă asupra conceptelor științei a fost înlăturată de însăși dezvoltarea logică a științelor al XIX—XX. Înainte de a trata însă această chestiune, merită să fie analizată, chiar dacă nu putem face decît într-o formă sumară și generală, reapariția apriorismului într-un alt domeniu.

După cum se știe, statut aprioric la Kant aveau formele sensibilității umane, spațiul și timpul și categoriile intelectului. În secolul al XX-lea, apriorismul, după părerea noastră, se deplasează din sfera categoriilor logice în sfera limbajului, mai precis, în sfera lingvisticii. De data aceasta limbajul este considerat drept primordial și independent de experiență, care determină — de fiecare dată în mod specific, caracteristic numai limbajului respectiv — o segmentare a realității și a experienței, organizarea acesteia, determinînd, în felul acesta, viziunea asupra lumii. Avem în vedere ipoteza lui Sapir-Whorf care a influențat în mare măsură filozofia semantică (semantica generală). La concepția rolului determinant al limbajului în raport cu experiența ajung și unii reprezentanți ai lingvisticii structurale[6].

Acordînd limbajului un rol primordial în segmentarea realității și organizarea experienței, Whorf deduce de aici că limbajul determină

[5] A. Einstein, *op. cit.*, p. 41.

[6] Sorin Stati, *Problemele actuale ale semanticii lingvistice*, în „Limbaj logică, filozofie", Editura științifică, București, 1968, p. 30.

profilul spiritual şi comportamentul oamenilor. Astfel, el consideră că formele şi conţinuturile civilizaţiei apusene sînt determinate de caracterul limbajului denumit de el Standard Average European (adică limbajul care reuneşte în cadrul său trăsăturile limbajelor europene de bază, şi anume celui englez, german şi francez). „... Sistemul lingvistic (cu alte cuvinte, gramatica) al oricărei limbi — scrie Whorf — nu este pur şi simplu un instrument de transmisie de idei îmbrăcate în haină sonoră, ci mai degrabă este el însuşi creator de idei, program şi îndrumare pentru activitatea intelectuală a oamenilor, pentru analiza impresiilor lor, pentru sinteza inventarului lor spiritual. Noi cercetăm natura în acele direcţii care ne sînt indicate de limba noastră maternă. Categoriile şi formele pe care le desprindem din lumea fenomenelor nu le obţinem ca ceva evident din aceste fenomene, dimpotrivă, lumea se înfăţişează înaintea noastră ca un flux caleidoscopic de impresii care sînt organizate de conştiinţă şi aceasta se realizează în *principal* datorită sistemului lingvistic fixat în conştiinţa noastră"[7].

Această ipoteză a fost numită teoria relativităţii lingvistice pentru faptul că accentuează deosebirea dintre diferite limbaje în ceea ce priveşte organizarea experienţei. Din citatul reprodus aci rezultă că ipoteza la care ne referim acordă limbajului rolul primordial în organizarea experienţei. Din acest punct de vedere ea poate fi denumită, în mod convenţional, credem noi, şi prin termenul de „apriorism lingvistic".

Referitor la problematica timpului, care ne interesează aci, Whorf scrie următoarele: „Noţiunile newtoniene de spaţiu, timp şi materie nu sînt date ale intuiţiei noastre. Ele sînt date de *cultură* şi *limbaj*. Tocmai de aici le-a luat Newton"[8].

Whorf concretizează apoi această idee în felul următor: „Reprezentarea noastră obiectivă a timpului corespunde istoricităţii şi în genere cu tot ceea ce este legat de înregistrarea de fapte ... Timpul obiectivat determină în cadrul reprezentărilor noastre ceva în genul unei panglici divizate în segmente egale, care urmează să fie completate cu inscripţii ... "[9]. După părerea lui Whorf, datorită condiţionării reciproce între limbaj şi cultură apar: a) notaţii şi jurnale de zi, contabilitatea, matematica, stimulată de necesitatea de a ţine totul în evidenţă; b) interesul pentru succesiunea precisă a evenimentelor, calendarele, cronologia, ceasurile, calcularea salariilor în funcţie de timp, timpul din ştiinţa fizicii; c) letopiseţele, cronicile — istoricitate, interesul pentru trecutul istoric, arheologie, pătrundere în tainele trecutului. De asemenea, Whorf consideră că egalitatea formală a unităţilor spaţiale de măsură, cu ajutorul cărora percepem şi măsurăm timpul, duce la faptul că noi considerăm „fenomenul amorf" sau „substanţa" timpului ca ceva omogen şi proporţional cu o anumită cantitate de unităţi de măsură. Datorită acestui fapt calculăm valoarea produselor proporţional cu timpul necesar pentru a le produce, ceea ce

[7] V. A. Zveghinţev, *Neopozitivism v lingvistike*, în „Filosofia marxizma i neopozitivizm", Izd. M.G.U., 1963, p. 119.

[8] V. A. Zveghinţev, *op. cit.*, p. 121.

[9] V. A. Zveghinţev, *op. cit.*, p. 121—122.

duce la apariția unui întreg sistem economic, care se bazează pe valoarea corelată cu timpul. După ce a zugrăvit tabloul vieții sociale, determinat de apariția cuvîntului și conceptului de timp, Whorf conchide: „. . . Desigur, acest sistem cuprinzător creat odinioară ar continua să existe și în cazul unei alte înțelegeri lingvistice a timpului, dar însuși faptul creării acestui sistem, amploarea și forma deosebită, proprie lumii apusene, se află într-o concordanță deplină cu categoriile limbajelor denumite S.A.E. Este greu de presupus dacă ar fi posibilă sau nu o civilizație asemenea cu a noastră, avînd o altă înțelegere lingvistică a timpului. În orice caz, civilizației noastre îi sînt proprii anumite categorii lingvistice și norme de comportare, care se formează pe baza înțelegerii respective a timpului . . . "[10].

Nu este locul și cazul să analizăm detaliat ipoteza lingvistică a lui Sapir-Whorf. Scurtele noastre referiri de mai sus asupra ei, ne conving că aici ne întîlnim cu o greșeală gnoseologică în esență similară cu cea a lui Kant. După cum am mai subliniat, sistemul categorial sau lingvistic nu este un efect pasiv, ci, o dată apărut, el devine un factor activ în ordonarea experienței umane. Atît I. Kant, cît și Whorf constată acest fapt, fără a fi în stare să-l explice, deoarece nu înțeleg în mod dialectic *raportul social-istoric și cel individual al cunoașterii*, dintre cunoștințele din trecut fixate în sistemul categorial și lingvistic și cunoașterea prezentă. Neînțelegînd aceasta, Whorf, ca și Kant, crede că noțiunea de timp nu provine din experiență, ci este impusă acesteia de sistemul lingvistic. „Noțiunile de «timp» și «substanță» — scrie Whorf — nu sînt date oamenilor în experiență în mod absolut identic, ci depind de natura limbajului sau a limbajelor în care se dezvoltă aceste noțiuni"[11].

Împotriva acestor formulări nu s-ar ridica nici o obiecție, dacă ea n-ar fi însoțită de o subapreciere a experimentului în elaborarea conceptelor științifice, întrucît, acest lucru se știe, în cadrul științei rămîn numai acele concepte care rezistă la confruntarea cu experiența.

*

Dezvoltarea științei și în primul rînd a matematicii, a logicii matematice și a fizicii din secolul al XIX-lea și al XX-lea a demonstrat caracterul inconsistent al apriorismului kantian în interpretarea tezelor fundamentale ale matematicii și ale științelor naturii. Falsitatea apriorismului este dovedită întîi de toate de apariția geometriilor neeuclidiene, adică a geometriilor tot atît de coerente, necontradictorii, ca și cea a lui Euclid, dar care se bazează pe cu totul alte postulate. Apoi, netemeinicia apriorismului a fost scoasă în evidență de apariția teoriei relativității a lui Einstein, care elaborează o teorie mecanică mai coerentă decît cea a lui Newton, pornind însă de la alte postulate. Și, în sfîrșit, falsitatea apriorismului este demonstrată de apariția diferitelor logici formale, care se construiesc de asemenea plecînd de la premise diferite. De menționat

[10] V. A. Zveghințev, *op. cit.*, p. 122.
[11] V. A. Zveghințev, *op. cit.*, p. 123.

este faptul că apriorismul este negat şi de cercetările în domeniul psihologiei genetice a lui Piaget. Într-un cuvînt, dezvoltarea ştiinţei însăşi demonstrează posibilitatea descrierii necontradictorii a aceleiaşi realităţi obiective, pornind de la premise teoretice diferite. Neînţelegerea dialectică a acestei trăsături a cunoaşterii umane a dus la convenţionalism. În cele ce urmează vom încerca să elucidăm unele aspecte ale convenţionalismului, cauzele apariţiei acesteia. Desigur, aceste consideraţii vor fi făcute în primul rînd din perspectiva care ne interesează aici.

Convenţionalismul a constituit o ruptură cu apriorismul kantian, dar această ruptură nu atinge toate planurile. H. Poincaré, unul dintre părinţii convenţionalismului, se ridică împotriva înţelegerii kantiene a axiomelor geometriei ca judecăţi sintetice a priori. „Dacă ar fi aşa — scrie Poincaré — atunci ele ni s-ar impune cu o asemenea forţă, încît nu ne-am putea reprezenta o propoziţiune cu un conţinut diametral opus şi nici să construim, bazîndu-ne pe aceasta, un alt edificiu teoretic. N-ar exista, deci, sisteme geometrice neeuclidiene“[12]. În acest punct se observă limpede ruptura cu apriorismul kantian, cu ideea acestuia că formele logice cu ajutorul cărora omul ordonează experienţa sînt unice şi veşnice.

Continuitatea între convenţionalismul şi apriorismul kantian poate fi menţionată în cîteva sensuri. În primul rînd, convenţionalismul, ca şi Kant, discută aceeaşi problemă, şi anume, raportul dintre abstracţiunile ştiinţifice înalte şi experienţă. Totodată Poincaré, ca şi filozoful german, respinge ideea originii empirice a axiomelor. Dar, spre deosebire de Kant, Poincaré le consideră drept convenţii sau definiţii deghizate, definiţii pe care le alegem conducîndu-ne numai după necesitatea de a evita contradicţiile. De aceea, „... postulatele rămîn riguros corecte chiar dacă legile empirice... sînt doar aproximative“[13]. De aici rezultă că Poincaré, ca şi filozoful german, consideră adevărurile geometriei *independente de experienţă, valabile o dată pentru totdeauna.* În concepţia lui Poincaré, geometria lui Euclid n-are de ce să se teamă de experienţă, valabilitatea ei nu poate fi nici demonstrată, nici respinsă de experienţă. În consecinţă, convenţionalismul păstrează neatinse ideile de bază ale lui Kant, exceptînd formele apriorice ale sensibilităţii şi ale intelectului. Mai mult, convenţionalismul, în special cel neopozitivist, păstrează şi termenul de „a priori“, conferindu-i un sens mai larg, şi anume, înţelegînd prin aceasta orice cunoştinţă care nu este de origine empirică. De asemenea, convenţionalismul păstrează dihotomia judecăţilor analitice şi sintetice. Nu este de mirare, aşadar, că viziunea convenţionalistă nu iese dincolo de limitele agnosticismului, fiind doar o altă variantă a acestuia. Spre deosebire de apriorismul kantian, care oferă o soluţie idealistă cu privire la originea conceptelor şi principiilor fundamentale ale ştiinţei, convenţionalismul încearcă să evite răspunsul categoric în favoarea idealismului

---

[12] H. Poincaré, *Ştiinţă şi ipoteză,* ediţia „Naucino-populiarnaia biblioteka“, 1906. (l. rusă), p. 57.
[13] H. Poincaré, *op. cit.*, p. 58.

sau a materialismului în această chestiune. Convenționalismul consecvent însă alunecă pe panta idealismului, terminînd prin a afirma arbitrariul și relativismul absolut. De aceea, Poincaré polemizează cu acei filozofi care exagerează rolul convenționalului, merg prea departe pe linia convenționalismului (sau nominalismului în terminologia lor). Poincaré însă n-a putut apăra obiectivitatea științei. Înțelegînd faptul că noțiunile și principiile de bază ale științei nu sînt consecințe logice nemijlocite ale experienței, că ele constituie creația omului de știință, Poincaré le declară drept convenții. Vrînd, în același timp, să evite concluzii ucigătoare pentru știință, el apelează la experiență, dar aceste referiri sînt vagi, în termenii ca: adaptare, obișnuință, utilitate etc.
Einstein va reuși să dea o concepție unitară și consecventă acelorași probleme pe care le-a ridicat Kant și convenționalismul, depășind unilateralitatea acestora. „Nu există nici o metodă inductivă, care ar putea duce spre noțiunile fundamentale ale fizicii. Necunoscînd această chestiune, mulți cercetători din secolul al XIX-lea au căzut jertfă unor grave greșeli filozofice... Gîndirea logică este cu necesitate deductivă, ea se bazează pe reprezentări ipotetice și axiome. În ce măsură ne putem aștepta că ultimele sînt alese în așa fel ca să justifice așteptările de a obține succesul cuvenit? Rezultatul satisfăcător se obține atunci cînd ipotezele fundamentale sînt sugerate de experimentul însuși"[14]. Einstein scoate în evidență, cu toată claritatea, cele două criterii ale valabilității unei teorii: perfecțiunea, armonia internă și exigența externă, experiența. După Einstein, de „perfecțiunea internă" a teoriei ține și următorul fapt: teoria ne apare mai valoroasă atunci cînd nu este aleasă în mod arbitrar dintre teoriile avînd relativ aceeași valoare și fiind construite în moduri similare"[15]. Subliniind, ca și Poincaré, valoarea criteriului intern, Einstein afirmă în mod răspicat: „... în ultimă instanță, numai *experiența* pronunță sentința hotărîtoare"[16].

După cum subliniam însă în prima parte a studiului, respingerea convenționalismului nu înseamnă, totodată, respingerea oricărui element convențional din cunoașterea științifică. Lucrările epistemologice ale lui Poincaré: *Știință și ipoteză, Valoarea științei* și *Știință și metodă* constituie reflecțiile de rară frumusețe și subtilitate, reflecții de multe ori adevărate, ale unui mare om de știință cu privire la fundamentele teoretico-filozofice ale științelor matematice și fizice. Toate analizele lui Poincaré sînt consacrate, în fond, idealizării, elaborării unor obiecte idealizate cu care operează știința, fără a utiliza în mod expres acest termen. Meritul lui Poincaré, după părerea noastră, este de a fi observat imposibilitatea raportării directe, nemijlocite a conceptelor matematice și fizice la obiectele experienței. Tocmai de interpretarea idealizării este legată apariția convenționalismului omului de știință francez. „Prin urmare, trebuie să tragem de aici concluzia — scrie Poincaré — că axiomele geometriei sînt adevăruri de experiență? Dacă geometria ar fi o știință

14 A. Einstein, *op. cit.*, p. 47.
15 A. Einstein, *op. cit.*, p. 140.
16 A. Einstein, *op. cit.*, p. 260.

empirică, ea n-ar fi o ştiinţă exactă şi ar fi supusă revizuirii permanente. Mai mult chiar, ea ar fi învinuită de eroare, deoarece ştim că nu există corpuri absolut rigide, imuabile. Astfel, *axiomele geometriei* sînt enunţuri convenţionale. De aceea, postulatele pot rămîne *riguros* corecte chiar şi atunci cînd legile empirice care au determinat alegerea lor se arată a fi numai aproximative"[17]. Din textul reprodus aci rezultă că, după părerea lui Poincaré, inexistenţa în realitate a obiectelor perfecte care n-ar fi supuse modificărilor, imposibilitatea practică de a elimina deformările, deschide drum convenţiei şi convenţionalului în determinarea metricii spaţio-temporale.

Formulînd tezele fundamentale, axiomele ştiinţei, noi postulăm existenţa unor obiecte idealizate în cadrul teoriei date. Afirmaţiile cu privire la existenţa obiectelor idealizate, acceptate în calitate de postulat, pot fi înţelese şi interpretate drept convenţii. Astfel, acceptarea în cadrul mecanicii teoretice a unui asemenea obiect idealizat cum este „punctul material" nu ne angajează să considerăm totalitatea obiectelor din realitate drept „puncte materiale". Dimpotrivă, noi considerăm că o asemenea prezumţie este convenţională şi că există o mulţime de alte obiecte care în cadrul mecanicii teoretice nu se iau în considerare. Tocmai de aceea, cînd se dovedeşte existenţa obiectelor pentru care legile mecanicii nu se aplică, aceasta nu ne înspăimîntă. Este suficient că ele se aplică în cazurile cînd e valabilă abstracţia „acţiunii la distanţă" şi „punctului material". Rezultă că, introducînd în calitate de postulat existenţa „obiectelor idealizate", se presupune, de la bun început, că ele sînt adevărate numai în limitele teoriei date.

Din consideraţiile de mai sus rezultă că în procesul cunoaşterii oamenii recurg la idealizare şi constructivizare, creează obiecte „perfecte", care se presupun a fi identice cu sine însuşi, imuabile. Datorită acestui fapt, ştiinţa atinge rigoarea şi precizia pe care nu le-ar putea avea dacă ne-am limita numai la legile empirice. Rezultă, de asemenea, că momentul convenţional este inseparabil de cunoaşterea ştiinţifică, întrucît idealizarea conţine ca un moment obligatoriu şi convenţia cu privire la existenţa obiectelor idealizate în cadrul teoriei date. Ni se pare, de aceea, necesar ca atunci cînd se analizează diferite note ale abstracţiunii ştiinţifice să se ia în considerare nu numai aspectele corelative cum sînt: subiectiv-obiectiv, abstract-concret, general-individual, ci şi aspectul convenţional ca un moment inerent al ei. De multe ori însă existenţa unor asemenea obiecte idealizate, convenţii, a fost interpretată într-un mod empirist, ca existînd în realitate obiectivă. Astfel, J. St. Mill susţine că orice definiţie conţine o axiomă, şi anume aceea prin intermediul căreia se afirmă existenţa obiectului definit, interpretînd termenul de „existenţă" în sens empirist. El consideră că prin definiţia pe care o dăm, de exemplu, cercului, afirmăm că în natură există obiecte rotunde. După părerea lui Poincaré, sensul dat de către Mill termenului de „existenţă" nu poate fi acceptat, deoarece matematica nu depinde de existenţa

---

[17] H. Poincaré. *op. cit.*, p. 60—61.

obiectelor materiale. În cadrul matematicii termenul „există" are un singur sens, și anume că „nu conține contradicții". Respingînd în mod justificat interpretarea empirică a matematicii, Poincaré alunecă însă spre extrema cealaltă, susținînd că definițiile, postulatele (care sînt și ele numai definiții deghizate) nu afirmă nimic despre realitatea obiectivă; în cadrul lor se atribuie doar sensul unor concepte cu ajutorul altora"[18]. În acest caz, definițiile ar avea statutul judecăților analitice, adică al acelora care se referă la concepte, nu și la realitate, separînd în mod absolut judecățile analitice de cel sintetice. În realitate, nu există o graniță de netrecut între primele și cele din urmă.

Asupra imposibilității unei separații nete între judecățile analitice și cele sintetice insistă nu numai cercetătorii marxiști, ci și cei care au renunțat la concepțiile neopozitiviste tradiționale. Această separație nu poate fi dusă în mod consecvent, întrucît nivelul teoretic al științei *este analitic*, prin faptul că se construiește conducîndu-se după regulile formale și, totodată, *nu este analitic*, deoarece nu poate fi redus la legile logice în ceea ce privește conținutul său. În același timp, *nivelul* teoretic al științei este sintetic, dat fiind faptul că permite deducerea consecințelor empirice verificabile, dar, totodată, nu este sintetic, întrucît nu constituie sistemul empiric. Asupra acestei unități dialectice dintre analitic și sintetic atrag atenția mulți cercetători. Astfel, R. E. Peierls scrie: „De multe ori se discută dacă legea a doua a lui Newton reprezintă o definiție a forței sau a masei, ori constatarea unui fapt obiectiv. De fapt, ea este o combinație a acestora ... și ... aceasta este o situație tipică pentru o lege fizică ..."[19]. Am considerat necesar să amintim punctul de vedere al lui Peierls, întrucît legile mecanicii newtoniene sînt interpretate deseori drept simple convenții. (De exemplu, H. Poincaré, Ph. Frank în cartea sa *Filozofia științei* etc.).

Prin urmare, postulatele științei trebuie considerate pe de o parte ca definiții deghizate, convenții în sensul că nu există în realitate obiectele la care se referă ele, iar pe de altă parte trebuiesc privite și ca afirmații adevărate, adică afirmații despre o anumită stare de lucruri din realitate. Afirmînd, de exemplu, că există „punctul material", noi admitem o idealizare și o convenție, întrucît în realitate nu există lucruri al căror corespondent să fie „punctul material". În același timp, prin afirmația respectivă scoatem în evidență faptul că unele obiecte materiale se comportă ca și punctele materiale.

Considerațiile generale cu privire la convenționalism sînt valabile și în ceea ce privește interpretarea noțiunii de timp. Timpul, ca și celelalte concepte științifice, este un produs al idealizării și totodată este legat, mijlocit, cu experiența. De regulă, timpul este definit drept durata și succesiunea stărilor sau fenomenelor. Reprezentarea despre durata și succesiunea stărilor necesită desprinderea, izolarea din realitate a proceselor, înregistrîndu-se diferite etape de desfășurare a lor. Făcînd abstrac-

---

[18] H. Poincaré, *Știință și metodă*, Moskva, 1906, p. 193—194.
[19] R. E. Peierls, *Legile naturii*, Editura științifică, București, 1963, p. 15.

ţie de toate însuşirile specifice ale acestor etape, le transformăm pe acestea într-o totalitate de evenimente care se caracterizează doar prin aceea că posedă durată şi succesiune. Astfel, timpul este prezentat ca o totalitate a duratelor care posedă însuşirea trecerii neîntrerupte de la un moment la altul. Dar această abstractizare şi elaborare a noţiunii de timp presupune ca subiectul cunoscător să aibă la dispoziţie un proces ritmic care să fie luat drept etalon, în raport cu care vor fi măsurate toate celelalte procese din realitate. Prin urmare, în vederea introducerii metricii temporale este necesară analizarea în prealabil a noţiunii de *egalitate*, de congruenţă, întrucît se are în vedere compararea intervalelor de timp, stabilindu-se identitatea şi deosebirea dintre ele. Asupra caracterului fundamental al noţiunii de „congruenţă" în tratarea metricii spaţio-temporale atrag atenţia mai mulţi cercetători. Se pare că tocmai asupra acestui caracter atrage atenţia şi A. Einstein. „Faptul că noţiunea de proces periodic precede noţiunii de timp, cînd ne ocupăm de elucidarea originii şi conţinutului empiric al timpului, nu constituie, după părerea mea, «o greşală logică». O asemenea concepţie corespunde tocmai priorităţii noţiunii de corp rigid (sau cuasirigid) în cazul considerării noţiunii de spaţiu"[20]. Aşadar, „. . . definirea congruenţei este o premisă necesară tuturor celorlalte consideraţii cu privire la metrica spaţio-temporală. Dar, definind în mod diferit congruenţa, ajungem la metrica spaţio-temporală diferită"[21]. Tocmai aici se află punctul de plecare al convenţionalismului lui Poincaré şi al celui geocronometric al lui A. Grünbaum, adică în considerentul că congruenţa reprezintă o convenţie.

Astfel, Poincaré subliniază: „noi nu posedăm capacitatea de a ne reprezenta intuitiv şi nemijlocit egalitatea a două intervale temporale şi nici de a reflecta simultaneitatea a două evenimente petrecute în puncte spaţiale diferite"[22]. Aprecierile de acest gen, capătă sens numai după ce definim durata, care are un caracter convenţional. „Nu există timpul absolut; fraza ca atare: «două intervale temporale sînt egale între ele» constituie o afirmaţie lipsită de sens. Ea capătă sensul numai în mod convenţional"[23]. Sau, „Timpul trebuie definit în aşa fel ca ecuaţiile mecanicii să fie cît se poate de simple. Cu alte cuvinte, nu există procedeul de măsurare a timpului, care ar fi mai just decît altul; procedeul acceptat în genere este doar mai comod. Noi nu avem dreptul să spunem despre două ceasornice că unul merge mai bine decît celălalt; noi putem spune doar că există utilitatea să se bazăm pe ceea ce ne indică cel dintîi"[24]. Aşadar, convenţia referitoare la congruenţă este necesară şi în funcţie de alegerea definiţiei acesteia apare şi metrica spaţio-temporală. În elucidarea problemei timpului, ca şi a oricărei alte chestiuni, sîntem nevoiţi să ne

---

20 A. Einstein, *op. cit.*, p. 40—41.

21 A. M. Mostepanenko, *K probleme «dopolnitelinosti» gheometrii i fiziki*, în „Voprosî teorii poznania i metodologhii naucinogo issledovania", Izd L.G.U., 1969, p. 76.

22 H. Poincaré, *Ştiinţă şi ipoteză*, p. 96.

23 H. Poincaré, *ibidem*.

24 H. Poincaré, Valoarea ştiinţei (l. rusă), Moskva, 1906, p. 33.

clădim argumentele noastre pe o seamă de definiţii, presupuneri sau convenţii. Nu se pot determina, după cum subliniam şi mai sus, în mod nemijlocit însuşirile timpului (şi spaţiului) fără instrumentele de măsurat, cum sînt: etalonul lungimii şi cesurile standard. Înainte de a măsura, trebuie să cădem de acord cu privire la ceea ce vom înţelege prin „intervale egale". Se presupune că liniarul cu ajutorul căruia măsurăm nu-şi modifică dimensiunile în timpul deplasării necesare pentru a măsura. Dacă această presupunere este corectă sau nu, este imposibil de verificat cu ajutorul unui alt etalon, deoarece şi acesta din urmă poate să-şi modifice dimensiunile. În mod analog, se presupune că ceasul-etalon al nostru merge uniform. Nu se poate însă verifica dacă mersul i se modifică la transportul lui dintr-un loc în altul. În consecinţă, descrierea spaţio-temporală a lumii include în sine un moment convenţional. Ar fi greşit, deci, dacă am nega prezenţa acestui moment în cadrul ştiinţei.

Convenţionalul în ştiinţă se manifestă cel puţin în două planuri. În primul rînd, se poate vorbi despre convenţionalul în care nu este afectat conţinutul cunoştinţelor ştiinţifice, ci numai forma. Mostepanenko, în studiul menţionat, îl numeşte convenţionalismul „formal", iar Grünbaum, „convenţionalismul semantic trivial" (C.S.T.). Acesta din urmă face distincţia între „convenţionalismul semantic" care se referă numai la aspectul lingvistic, formal şi nu atinge fondul chestiunii, şi convenţionalismul adoptat de el — convenţionalismul geocronometric, care conţine afirmaţii şi cu privire la conţinut, şi anume referitor la trăsăturile timpului (şi spaţiului) fizic. Într-adevăr, asemenea convenţii „formale" sînt necesare, dar alegerea uneia sau alteia dintre variante nu influenţează (sau aproape nu influenţează) asupra dezvoltării teoriei. O opţiune sau alta se face mai ales din considerentele de comoditate, simplitate etc. Exemple referitoare la acest gen de convenţionalism se pot aminti: alegerea unităţilor de măsurare a mărimilor fizice, utilizarea diferitelor sisteme de coordonate (sistemul de coordonate al lui Descartes, sistemul de coordonate sferice etc.). Într-un cuvînt, e vorba de convenţionalismul care este legat de exprimarea, cu ajutorul diferitelor „limbaje" ştiinţifice, a diferitelor sisteme de semne, a aceluiaşi conţinut ştiinţific.

Vorbind de acest gen de convenţionalism, Grünbaum se referă la posibilitatea de interpretare diferită a sistemelor formale de semne, la posibilitatea de utilizare liberă a termenilor „congruenţă spaţială" sau „temporală", lucru care este valabil pentru orice semn lingvistic. Grünbaum se ridică împotriva identificării concepţiei lui Rieman-Poincaré, după care atribuirea congruenţei sau a raportului de egalitate unor intervale spaţiale sau temporale este o chestiune convenţională, de definiţie, cu o concepţie trivială. Concepţia lui Rieman-Poincaré nu afirmă pur şi simplu libertatea semantică care ne permite utilizarea liberă a termenului „congruenţă" încă neinterpretat, ei elaborează o teză non-semantică cu privire la faptul că continuumul spaţio-temporal este lipsit

---

[25] A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time* (l. rusă), Izd. „Progres", Moskva, 1969, p. 43—44.

de metrica sa internă, fiind necesară introducerea ei din exterior. Statutul filozofic al caracterului convențional al congruenței la Rieman și Poincaré este întrutotul analog, după părerea lui Grünbaum, caracterului convențional al simultaneității la Einstein[24]. Datorită asemănării din punct de vedere filozofic a caracterului convențional al congruenței spațiale și a simultaneității temporale, Grünbaum unifică cele două teze, într-una singură, sub denumirea de „convenționalism geocronometrie". Se vede, din cele arătate, că Grünbaum vrea să se separe de „convenționalismul semantic trivial" și vorbește de un alt gen de convenționalism, mai adînc, care atinge și conținutul cunoștințelor. De aceea, acest gen de convenționalism poate fi numit, așa cum procedează și Mostepanenko, convenționalism de „conținut". Acesta este legat de convenții valabile numai în limitele experienței existente într-o anumită etapă a dezvoltării științei. Elaborarea și acceptarea unor asemenea convenții influențează și conținutul cunoștințelor noastre. De acest gen de convenționalism ține și convenția despre „congruență spațială", și definirea de către Einstein a simultaneității etc. Prin dezvoltarea și adîncirea cunoștințelor noastre acest gen de convenționalism este eliminat din ce în ce mai mult, fără a-l putea elimina definitiv. De exemplu, dacă mișcarea corpurilor este lentă în comparație cu viteza luminii, se poate considera că cea din urmă este practic infinită și astfel ecuațiile mecanicii clasice sînt valabile. Cu alte cuvinte, mecanica clasică dă o descriere aproximativă a realității. O dată însă cu dezvoltarea cunoștințelor, iese la iveală caracterul relativ și convențional al teoriei precedente. Dat fiind faptul că viteza deplasării semnalelor este finită, nu putem vorbi în mod univoc despre simultaneitatea evenimentelor, aceasta depinde de sistemul de referință. Vorbim despre o simultaneitate absolută sau numai despre una relativă, locală în funcție de supozițiile pe care le admite teoria dată. Pentru distanțele spațiale relativ mici putem neglija viteza finită a deplasării semnalelor și, prin urmare, putem opera cu noțiunea de simultaneitate unică pentru toate fenomenele. Dar experiența a obligat la un moment dat să se renunțe la postulatele anterioare și să fie acceptate altele. Trebuie ținut cont de caracterul multidimensional al realității, de faptul că unele convenții și postulate sînt valabile de regulă numai pentru o sferă sau o dimensiune a realității.

Convenționalismul lui Poincaré ca și convenționalismul geocronometric, după părerea noastră, este o urmare a neînțelegerii, pe de o parte, a caracterului multidimensional al realității, iar pe de altă parte, a neînțelegerii raportului dintre geometria pură, conceptuală și metrica spațio-temporală reală. Faptul că la nivelul geometriei pure diferite sisteme geometrice sînt echivalente, faptul că despre adevărul lor se poate vorbi numai după ce li se dă o interpretare semantică și fizică, a fost interpretat în spiritul unui convenționalism total. Adică, Poincaré consideră că sistemul geometric + fizică poate fi întotdeauna în așa fel ajustat, modificarea postulatelor fizice în așa fel efectuată ca în cele din urmă faptele să fie în mod corect descrise. Dar echivalența tuturor descrierilor prin sistemul G+F vine în contradicție cu metrica spațio-tem-

porală obiectiv existentă, care impune anumite exigențe conceptelor abstract-matematice. Continuumul spațio-temporal, plecînd de la care Grünbaum își intemeiază convenționalismul geocronometric, este rezultatul unei puternice idealizări a relațiilor spațio-temporale reale. Desigur, cu cît idealizarea este prezentă într-un grad mai mare în cadrul unei sau altei teorii, cu atît mai multe sînt și elementele convenționale. Realitatea însă impune o serie de restricții sistemelor conceptuale și de aceea în sistemele teoretice interpretate se restrîng și elementele convenționale.

Din precedentele analize se desprinde cu ușurință, credem noi, întîi de toate, faptul că atît apriorismul, cît și convenționalismul sînt legate de neînțelegerea procesului de *idealizare* și *constructivizare* al minții umane și deci al genezei conceptelor, iar în al doilea rînd, de neînțelegerea raportului între aceste idealizări ale realității și realitatea însăși. Tocmai de aceea, critica apriorismului, ca și a convenționalismului, nu poate fi făcută în mod satisfăcător, fără a se ține seama de diferența calitativă ce există între diferite nivele de cunoaștere științifică, precum și de raportul lor specific cu faptele de experiență. Conceptele științei nu pot fi considerate nici simple consecințe logice ale faptelor de experiență, nici creații absolut libere ale minții umane, ci îmbină într-un mod dialectic momentele reflectoriu și creativ, reflectoriu și convențional.

АПРИОРИЗМ И КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ О ПРОБЛЕМЕ ВРЕМЕНИ

(Резюме)

Кантиантский априоризм и конвенционализм анализируют в основном ту же эпистемологическую проблему, а именно отношение между понятиями науки и фактами опыта, между отражательным и творческим моментами в рамках человеческого познания. Автор подчёркивает, что благодаря развитию науки в новую и современную эпоху категории времени (и пространства) были в центре внимания как кантиантской философии, так и конвенционализма. Отвергая кантиантский априоризм, автор подчёркивает, что в рамках отношения между понятиями науки и фактами опыта имеет место относительный априоризм.

В статье выявляется одновременно тот факт, что кантиантский априоризм был опровергнут самим прогрессом науки, возникновением неэвклидовых геометрий, теории относительности и т. п.

Автор высказывает мысль о том, что в нашем столетии априоризм перемещается из сферы логических категорий в сферу лингвистики, ссылаясь в этом смысле на гипотезу Сепир-Уорфа.

Во второй части статьи автор анализирует прежде всего некоторые общие черты конвенционализма, особенности, являющиеся общими для конвенционализма и кантиантского априоризма, а также особенности отличающие их. Критикуя конвенционализм, автор признаёт необходимость конвенционального момента в процессе познания. В статье подчёркивается мысль о том, что конвенциональный момент познания связан с процессом идеализации и конструктивизации.

В последней части статьи проанализированы некоторые моменты конвенционалистических решений, данных А. Пуанкаре и А. Грюнбаумом относительно понятия времени.

APRIORISM AND CONVENTIONALISM ON THE PROBLEM OF TIME

(Summary)

Apriorism and conventionalism analyse the same epistemological problem, namely, the relationship between the general notion of science and the facts of experience, between the moment of reflection and that of creation in the human cognition. The study emphasises the fact that the development of science in the modern and contemporary epoch made the categories of time and space become of greatest interest for both Kantian philosophy and conventionalism. Rejecting the Kantian apriorism it is pointed out that there is a relative apriorism within the relationship between the concepts of science and the facts of experience.

The fact is also emphasised that the Kantian apriorism was invalidated by the progress of science itself, by the appearance of the non-Euclidian geometries, by the tehory of relativity etc.

Quoting the theory of Sapir-Whorf the idea is supported that in our century apriorism shifts away from the sphere of logical categories towards that of linguistics.

Some general characteristics of the conventionalism, common or different from those of the Kantian apriorism, are analysed in the second part of the paper. Criticising conventionalism the author acknowledges the necessity of the conventional moment in the process of cognition.

Some conventionalist solutions given by H. Poincaré and A. Grünbaum concerning the notion of time are analysed in the last part of the paper.

TIMP ȘI PREDICȚIE

ȘTEFAN LANȚOȘ

Una din caracteristicile distinctive ale predicției este faptul că termenii ei fundamentali: obiectul și subiectul sînt dispuși diacronic, în sensul că subiectul emițător de predicții este situat în prezent (t_0), pe cînd obiectul de referință se plasează față de subiect în viitor (t_1).

Dacă așa se prezintă lucrurile, s-ar putea crede că suprinderea modului în care predicția se raportează la cronologia caracteristică termenilor ei, nu ridică dificultăți serioase de depășit. În ciuda acestei aparențe, încercările de a clarifica menționatul raport s-au izbit de probleme suficient de complicate.

În sprijinul afirmației precedente, putem invoca faptul că unele predicții pot avea în vedere fenomene a căror modificare în funcție de timp este practic neglijabilă. Iată, de pildă, H. Poincaré consideră ca un caz tipic de predicție afirmația că „fosforul se va topi la temperatura de 44°“[1]. Or proprietatea enunțată de reputatul savant francez nu apare într-o fază viitoare în raport cu momentul temporal în care se situează subiectul anticipării, dimpotrivă, ea este constant legată de elementul fosfor.

Făcîndu-se referiri și la alte cazuri similare cu cel amintit, s-a format în rîndul epistemologilor o opinie destul de largă, conform căreia diacronismul subiectului și obiectului predicției nu reprezintă o particularitate definitorie a acesteia[2].

Ideea că pot fi elaborate predicții care să nu fie afectate de diacronismul considerat și care să facă abstracție de devenirea temporală a sistemelor de referință, se întîlnește în ultima vreme, mai cu seamă, la teoreticienii structuraliști. Astfel, Claude Lévi Strauss, referindu-se la conceptul de sistem, scria că „sistemele se prezintă ... sub un dublu aspect: acel al coerenței sale interne și acel al capacității sale de extindere“[3].

---

[1] Vezi A. Dumitrie, *Bazele filosofice ale științei*, București, 1938, p. 112.

[2] Mario Bunge, *Cauzalitatea* (ed. rusă), Moskva, 1962, p. 355—356; *Scientific Research*, **II**, Springer-Verlag, Berlin. Heidelberg. New York, 1967, p. 69, 73.

[3] Claude Lévi Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică, București, 1970, p. 381.

Avînd capacitatea de a se extinde potrivit unor legi interne, sistemele așa cum sînt concepute de structuraliști permit operarea unor predicții asupra lor. Le este însă caracteristic acestor predicții faptul că nu vizează variabilitatea în timp a sistemelor sau ivirea de noi stări ale acestora, ci asemenea predicții au darul de a descifra numeroase posibilități de manifestare a structurilor încremenite, mereu egale cu sine, ale sistemelor considerate.

Predicțiile admise de structuraliști se întemeiază pe considerentul că sincronia și invarianța structurilor este privilegiată în raport cu diacronia și istoricitatea manifestărilor ei. În acest sens, Claude Lévi Strauss atrăgea atenția că etnologul — structuralist n.n. — respectă istoria, însă nu-i acordă o valoare privilegiată. El o concepe ca pe o cercetare complementară cercetării sale: una desfășoară evantaiul societăților în timp — adică istoria, n.n. —, cealaltă — în spațiu[4]. Prin urmare, pe teoreticianul structuralist îl interesează, în principal, modul în care predicția poate surprinde extinderea spațială a elementelor unor structuri simultane.

Opinia că predicția se clădește pe structuri sincrone, atemporale nu este lansată de curentul structuralist. Încă în deceniul al patrulea al secolului nostru, K. Popper echivala demersul predictiv cu un demers pur logic-deductiv, atemporal[5]. O soluție de acest gen se întîlnește și la C. Hempel, așa cum se poate desprinde din faimoasa sa schemă explicativ-predictivă, schemă ce se înfățișează astfel:

$$\frac{\begin{array}{c} C_1,\ C_2 \ldots C \\ L_1,\ L_2 \ldots L \end{array}}{E}$$

Exprimînd prin *C* condițiile empirice ale evenimentelor, prin *L* legile lor universale, iar prin *E* evenimentul explicat sau prevăzut, formula înfățișată nu face nici o referire la cronologia evenimentului în cauză. C. Hempel este de părere că schema sa satisface logic atît predicția, cît și explicația. Distingerea celor două operații nu poate fi făcută, după opinia sa, pe plan logic, ci numai sub raport pragmatic. Un asemenea punct de vedere nu putea fi acceptat fără rezerve. Iată de ce numeroși epistemologi contemporani consideră că predicția diferă de explicație și prin structura ei logică[6], iar alții sînt de părere că structura logică a predicției se distinge de structura logică a altor operații, prin aceea că dispune de parametri temporali specifici[7].

Tocmai fiindcă reușește să surprindă nuanțele prin care predicția se deosebește de alte operații, opțiunile ultime ne apar mai veridice.

---

[4] *Ibidem*, p. 426.

[5] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Harper Torchbooks, 1965, p. 33.

[6] Vezi I. Scheffler, *Anatomie de science*, Paris, Editions du Seuil, 1966, p. 55.

[7] Vezi J. L. Destouches, *Observation, prévision, invention, objectivité, réalité dans les sciences ayant acquis une forme théorique*, în „Dialectica", Nr. 2/1966, p. 138.

În lumina acestor opţiuni, la care ne raliem şi noi, se pune însă întrebarea, dacă exemplul considerat de H. Poincaré ca o formă tipică de predicţie mai poate fi admis ca atare. Sîntem pentru un răspuns afirmativ la această întrebare. Cu precizarea că exemplul prezentat de savantul francez nu are calitatea predicţiei prin referirea la o stare fizică constantă a fosforului, ci prin faptul că aduce ceva nou în planul cunoaşterii ştiinţifice. Nu exagerăm dacă afirmăm că respectiva previziune se referă la un obiect viitor, dar nu în raport cu fazele temporale ale elementului respectiv, ci în raport cu avansul informaţiei ştiinţifice privitoare la elementul în cauză.

Şi atunci, nu vom greşi susţinînd că poate fi considerată predicţie veritabilă anunţarea noului în planul cunoaşterii, chiar dacă noul in cunoaştere poate exprima fenomene viitoare, sau fenomene în desfăşurare, sau fenomene depăşite din perspectiva curgerii timpului fizic. Situaţia prezentată în rîndurile precedente, nu contravine, credem noi, diacronismului specific predicţiei. Predicţia are menirea de a disloca, deduce, infera etc. viitorul din prezent. Numai că prezentul prins în ţesătura predicţiei are un sens antropomorfic, adică el se referă la disponibilitatea informaţională a subiectului, pe baza căreia acesta lansează predicţii. Altfel spus, punctul de plecare al predicţiei sau prezentul pe baza căruia aceasta dezvăluie viitorul nu este pur şi simplu o fază a obiectului anticipat, ci un stoc de informaţie dobîndit de subiect asupra obiectului de prevăzut; pe temelia căruia, agentul predicţiei încearcă să construiască noi modele cognitive despre obiect.

Funcţionînd în planul cunoaşterii, predicţia dobîndeşte o structură logică-cognitivă proprie, care îi prescrie sensul mişcării ei. Datorită faptului că îşi cristalizează o structură logică-cognitivă internă, predicţia capătă o mişcare proprie, care nu reproduce cu docilitate toate amănuntele din devenirea temporală a fenomenelor fizico-reale. Apare astfel posibilitatea ca ordinea temporală prezent-viitor anunţată de predicţie să nu se suprapună integral peste ordinea trecut-prezent-viitor a timpului fizical. Predicţia vizează o altă ordine temporală, relativ distinctă de ordinea temporală fizică, anume ordinea timpului logic, ca specie semnificativă a timpului uman.

Împotriva celor care contestau fiinţarea unui asemenea timp, Ath. Joja scria: „Deşi logicul este considerat ca esenţial extra-temporal, există o temporalitate logică“[8]. Avertizînd împotriva confuziilor posibile, logicianul român preciza că „temporalitatea logică e de altă natură decît cea fizică, o temporalitate conceptuală“.[9]

Aşadar, cunoaşterea logică — în cadrul căreia funcţionează şi predicţia — dispune de o temporalitate a sa proprie, ce manifestă o oarecare libertate de mişcare faţă de temporalitatea proprie altor nivele de structurare a existenţei. Relativa nepotrivire a cronologiei, vizate de predicţie, cu cronologia evenimentelor fizice reale face posibil ca îmbogăţirea

---

[8] Ath. Joja, *Studii de logică*, I, Editura Academiei, Bucureşti, 1960, p. 110.
[9] *Ibidem*, p. 111.

conţinutului cunoştinţelor prin anticipare să ducă la obţinerea de date noi despre stări posibile, despre stări relativ permanente şi chiar despre stări ale evenimentelor depăşite în raport cu curgerea timpului fizic.

Faptul aparent paradoxal că predicţia poate sugera, pentru cunoaştere, şi stări trecute din planul realităţii-fizice, stări ce urmează să intre în preocupările investigatoare ale ştiinţei, a impus studierea relaţiilor ce se pot institui între ea şi retrodicţie sau postdicţie.

Dacă definim predicţia ca o tentativă de a surprinde viitorul pe baza prezentului — prezent ce reţine trecutul în mod sintetic — sau ca operaţie de descriere a stării (stărilor) lui finale, iar dacă considerăm retrodicţia ca pe o operaţie prin care încercăm reconstituirea trecutului, sau a stării (stărilor) iniţiale ale sistemului, luîndu-se ca punct de plecare prezentul — sau starea (stările) finală (finale) ale acestuia —, atunci cele două operaţii ni se înfăţişează ca fiind net distincte prin obiect, simetrice şi opuse ca sens.

La o analiză mai stăruitoare se constată că legătura dintre predicţie şi retrodicţie este mai complicată. În urma unei asemenea analize se observă că simetria lor este doar parţială, şi aceasta din cauză că, sub aspectul modalităţii de cunoaştere, viitorul nu se află într-o simetrie perfectă cu trecutul[10]. Amintita simetrie este conturbată şi de faptul că uneori — aşa după cum s-a mai arătat — predicţia îşi extinde prerogativele cognitive asupra trecutului şi retrodicţia — după cum vom vedea — favorizează accesul spre reflectarea viitorului.

Nuanţele dispunerii reciproce ale predicţiei şi retrodicţiei au constituit obiectul unor preocupări speciale din partea unor epistemologi contemporani.

Stăruind asupra formelor de raportare a predicţiei la retrodicţie, Mario Bunge preciza că atunci cînd ele reflectă fenomene constante şi procese ce se pretează la descrieri reversibile, „inferenţa spre viitor — adică predicţia, n.n. — şi inferenţa spre trecut — adică retrodicţia, n.n., — sînt identice“[11].

El îşi întemeia constatarea pe analiza unor fenomene ca, de pildă, traiectoria unui proiectil, căderea unei picături de apă, comportarea volumului unui gaz potrivit legii gazelor „presiune x volum = constant“, etc.

Evenimentele sau fenomenele considerate de autor prezintă în desfăşurarea lor o singură linie de la trecut la viitor, sau trecutul şi viitorul lor se găsesc în raporturi de 1 : 1. Mario Bunge sublinia că pentru asemenea evenimente retrodicţia este echivalentă cu imaginea din oglindă a predicţiei şi viceversa[12].

Simetria predicţiei şi retrodicţiei nu se mai realizează atunci cînd aceste operaţii se ocupă de evenimente al căror trecut nu este legat univoc de viitor.

---

[10] Vezi N. Wiener, *Cibernetica*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 59—63

[11] Mario Bunge, *Scientific Research*, **II**, p. 68.

[12] *Ibidem*, p. 81.

Disimetria predicţiei şi retrodicţiei se evidenţiază mai clar în următoarele două situaţii:

a) Cînd în desfăşurarea unor fenomene poate fi determinată mai riguros starea iniţială, iar starea lor finală nu se lasă determinată cu precizie. În acest sens, Mario Bunge se referă la comportarea fenomenelor cuantice. De exemplu, trecutul unui electron, sau starea lui iniţială, poate fi precizat, pe cînd viitorul este mai dificil de determinat; căci pentru o singură stare iniţială electronul va prezenta numeroase stări finale. În cazul comportării electronului, retrodicţia poate atinge performanţele unei retrodicţii liniar-univoce, pe cînd predicţia nu poate depăşi forma statistic-probabilistă[13].

b) În comportarea anumitor sisteme, starea finală poate fi determinată mai riguros decît starea iniţială. De exemplu, un sistem ajuns în starea finală de echilibru termic a dispus în starea iniţială de corpuri cu temperaturi diferite şi a putut dobîndi starea de echilibru termic urmînd diverse căi de la starea iniţială. Viitorul unor atari sisteme este unic, pe cînd trecutul prezintă numeroase variante. Sistemele de acest tip — considerate stocastice — permit predicţii univoce şi retrodicţii statistic-probabiliste[14].

Dacă, în situaţiile precedente, predicţia şi retrodicţia, simetric sau disimetric dispuse, sînt reciproc detaşabile, în alte situaţii ele interferează una ca alta.

Mecanismul interferenţei reciproce a predicţiei şi retrodicţiei trebuie căutat, pe de o parte, în capacitatea primei operaţii de a procura cunoştinţe proaspete despre stări trecute în raport cu curgerea timpului fizical. Inferenţa lor este alimentată, pe de altă parte, de faptul că descoperirea trecutului prin retrodicţii devine adesea condiţie hotărîtoare a luminării viitorului.

Plecînd de la urmele existente în prezent, operînd anticipativ vor putea fi dezvăluite realităţi trecute. Prin urmare, nu se va comite o afirmaţie gratuită susţinîndu-se că ştiinţele istorice îşi pot alia predicţia spre a-şi îmbogăţi conţinutul lor cognitiv asupra trecutului. O asemenea opinie se bucură de o oarecare circulaţie şi în publicistica noastră de specialitate[15].

Punctele de contact ale predicţiei şi retrodicţiei, ce-i drept numeroase, au fost amplificate în aşa măsură de către unii teoreticieni ai problemei, încît s-a ajuns să se susţină că, de fapt, între aceste operaţii nu există deosebiri de esenţă. Pe această poziţie se plasează K. Popper atunci cînd opinează că retrodicţia este efectiv cuprinsă în predicţie[16].

Că predicţia cuprinde şi enunţuri care, deşi dispun de un conţinut informaţional nou, vizează fapte care s-au petrecut, este adevărat. Aceasta nu pledează, după opinia noastră, pentru identificarea predicţiei şi re-

---

[13] *Ibidem*, p. 81.

[14] *Ibidem*, p. 82.

[15] Vezi V. Săhleanu, *Previziunea ştiinţifică în biologie şi medicină*, în „Despre previziunea ştiinţifică“, Editura ştiinţifică. Bucureşti, 1965, p. 63—64.

[16] K. Popper, *op. cit.*, p. 60.

trodicţiei. De ce? Fiindcă, dacă ne oprim numai la un singur criteriu de delimitare a acestora — cel logic —, ne putem da seama că predicţia urmează din punct de vedere logic demersul de la antecedent spre consecvent, retrodicţia se remarcă, în schimb, prin reversul de la consecvent la antecedent, altfel spus, ea se distinge prin încercarea de reconstituire a antecedentului, profitînd de cunoaşterea consecventului.

Cunoaşterea trecutului prin retrodicţii şi prin alte metode a constituit o cale bătătorită pentru dezvăluirea viitorului prin predicţii. B. Russel scria în această privinţă că „... avem temeiuri pentru a cunoaşte viitorul numai dacă el se aseamănă cu trecutul"[17]. Cum „experienţele noastre — adaugă filozoful englez — se referă numai la viitorii trecuţi, nu şi la viitorii viitori, întrebarea e: viitorii viitori se vor asemăna cu viitorii trecuţi"[18]. Poziţia sa în problema de faţă este echivalentă cu aceea a unui pozitivist consecvent, pentru care propoziţiile de aşteptare sînt legitime numai dacă viitorul reia trecutul fără nici o alterare. Cum identitatea dintre trecut şi viitorul veritabil — adică viitorul viitor, după expresia russeliană — nu este obiect al experienţei posibile, judecăţile predictive rămîn fără obiect şi fără temei. În felul acesta se reia o idee mai veche ce i se atribuie lui Bourdeau, potrivit căreia viitorul enunţat de predicţie este doar un pretins viitor: de fapt el nu este decît trecutul dichisit cu numele de viitor.

Prin opţiunea precedentă se urmăreşte să se acrediteze ideea că este o naivitate şi o iluzie să pretinzi că poţi face enunţuri veritabile despre viitor. Aşa-zisele predicţii, după preceptele pozitiviştilor ortodocşi, nu sînt decît pseudo-predicţii, sau predicţii cu istorie inversată, adică postdicţii sau retrodicţii. Concluzia finală la care ajunge acest punct de vedere este că cei ce vor să descopere viitorul, vor avea surpriza de a descoperi ineluctabil aspecte ale timpului trecut.

Pentru ca viitorul să poată fi stăpînit practic şi cognitiv de către om, e necesar oare ca el să fie o repetare aidoma a trecutului? În vederea soluţionării acestei întrebări s-au mobilizat şi unii gînditori existenţialişti. De remarcat că în atacarea problemei menţionate ei au recurs la critici ardente la adresa tezelor uniformiste-absolutizante profesate de pozitivism.

J. P. Sartre, bunăoară, se declară pe faţă adversar al concepţiei pozitiviste, potrivit căreia „... previziunea nu este posibilă decît în măsura în care ordinea de succesiune în curs reproduce ordinea de succesiune anterioară şi în măsura în care ea se reproduce şi în viitor"[19].

Filozoful francez arată că previziunea poate fi fundamentată şi pe o altă concepţie despre modalitatea corelării viitorului cu trecutul, diametral opusă faţă de cea pozitivistă. J. P. Sartre are în vedere opinia în

---

[17] B. Russel, *The Problems of Philosophy*, London, 1932, p. 100.
[18] *Ibidem*, p. 100.
[19] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 121.

virtutea căreia „viitorul este veritabil nou şi ireductibil la trecut“[20] şi reliefează că ultima opinie este proprie marxismului autentic.

Comparînd alternativa pozitivistă cu cea marxistă în problema raportării viitorului la trecut, simpatiile autorului existenţialist se orientează ostentativ spre ultima dintre ele. Ca urmare a simpatiei menţionate şi a trăsăturilor definitorii ale filozofiei existenţialiste sartreene între ea şi marxism sînt posibile, în problema de faţă, unele coincidenţe, ca şi unele discrepanţe.

Urmărind asemenea coincidenţe vom remarca faptul că, atît pentru marxism, cît şi pentru filozofia lui J. P. Sartre[21], viitorul uman nu poate fi rupt de acţiunile creatoare ale omului. În acţiunea de creare a propriului său viitor, omul social — după marxism, eul individual — după existenţialismul de nuanţă sartreană se ghidează potrivit unui proiect; proiect căruia J. P. Sartre îi prescrie următoarea definiţie: „proiectul este viaţa orientată, este afirmarea omului prin acţiune“[22].

Orientîndu-şi acţiunea la lumina proiectului, subiectul nu îşi creează, după opinia lui J. P. Sartre, viitorul pe dibuite. O asemenea opinie prezintă numeroase elemente convergente cu teza marxistă, potrivit căreia omul devine treptat făuritorul conştient al propriei sale istorii.

J. P. Sartre se apropie tot mai accentuat de marxism în ce priveşte soluţionarea corelaţiei dintre activitatea omenească şi fazele trecute şi viitoare ale timpului. Această apropiere nu se face fără contradicţii. Ea nu a ajuns încă la acel punct în care să nu mai prezinte apreciabile discrepanţe faţă de rezolvarea marxistă a problemei în discuţie. Discrepanţele menţionate se manifestă mai clar în chestiunea temeiurilor proiectelor umane cu privire la viitor, în modul de explicare a naturii timpului la care se raportează proiectele elaborate de oameni, precum şi în problema relaţionării trecutului şi viitorului.

Asimilîndu-şi soluţii proprii materialismului istoric — ca de pildă, teza engelsiană după care „oamenii îşi făuresc singuri istoria, însă o făuresc într-un mediu dat care o condiţionează“, — J. P. Sartre îşi va revizui într-o anumită măsură opinia că influenţele determinatorii pleacă invariabil de la proiectul lansat de subiect spre situaţie. El va accepta ideea că „proiectul străbate în mod necesar cîmpul posibilităţilor instrumentale şi că particularităţile specifice instrumentelor îl transformă mai mult sau mai puţin profund“[23]. În felul acesta filozoful francez învinge unele din limitele subiectivismului şi indeterminismului, deoarece el precizează că proiectul încarnat în „praxisul“ eului nu poate evita a se raporta la ansamblul creaţiilor celorlalţi oameni, adică la ceea ce autorul numeşte domeniul „practico-inertului“. Legătura dintre „proiectul“ lan-

---

[20] *Ibidem*, p. 121.
[21] Vezi *ibidem*, p. 299.
[22] J. P. Sartre, *Question de méthode*, Paris, Gallimard, 1960, p. 72.
[23] *Ibidem*, p. 74.

sat de eu şi zonele „practico-inertului" rămîne, totuşi, după J. P. Sartre, o legătură exterioară[24].

Rezultă, prin urmare, că „praxisul" ghidat de proiect, şi „practico-inertul" — adică totalitatea creaţiilor celorlalţi oameni — se raportează reciproc ca nişte factori heterogeni, duali şi complementari. Între aceştia se manifestă o anumită adversitate, care este pasivă, din partea „practico-inertului" şi activă din partea „praxisului" individului. Iată de ce, J. P. Sartre va accentua, totuşi, faptul că secretul condiţionării proiectului nu trebuie căutat în zonele „practico-inertului", ci acest secret sălăşluieşte în activitatea proprie individului[25]. Aşadar, deducînd cauza şi fermentul genezei şi determinării unui proiect din însăşi activitatea subiectului[26], autorul existenţialist nu s-a debarasat în întregime de subiectivism şi indeterminism în explicarea istoriei şi a curgerii timpului social.

Referindu-se la natura timpului, J. P. Sartre îl concepe ca o determinaţie exclusivă a existenţei umane. Limitînd, fără şovăire, timpul la timpul uman, el va accentua caracterul subiectiv şi egocentrist al acestuia. După opinia sa, omul îşi confecţionează timpul. „Trebuie să se înţeleagă — avertiza J. P. Sartre — că nici oamenii, nici activitatea lor *nu este în timp*, ci timpul, ca caracteristică concretă a istoriei, este făcut de oameni"[27]. Un asemenea timp este înzestrat cu ordine şi sens sub înrîurirea proiectului elaborat de subiect.

Cît priveşte trecutul şi viitorul, J. P. Sartre consideră că primul ţine de fapt de „practico-inert", pe cînd, ultimul este propriu „praxisului". Omul îşi poate dobîndi o existenţă demnă, echivalentă cu esenţa sa — conchide J. P. Sartre — numai prin strădumţa de a înfrînge tirania şi agresiunea „practico-inertului", adică a trecutului şi prin înălţarea unui viitor veritabil nou. Conceput ca eminamente nou, viitorul sartrean se prezintă ca o creaţie liberă a insului uman. Libertatea preconizată de autor cuprinde două aspecte: unul negativ, adică neantizarea trecutului, şi altul pozitiv, depăşirea trecutului negat. Fiindcă aspectul negativ al libertăţii sartreene dispune de o netă preponderenţă faţă de aspectul pozitiv, se poate spune că între trecut şi viitor J. P. Sartre instituie falia neantului.

Gîndirea marxistă, gîndire mai profund dialectică, nu poate adera nici la soluţia pozitivistă a echivalării viitorului cu trecutul şi nici la rezolvarea ce postulează existenţa unui hiat între aceste faze ale timpului. Din unghiul de vedere al marxismului, deşi viitorul nu este cuprins analitic în trecut, el nu este considerat ca o apariţie din nimic. Viitorul depăşeşte calitativ fazele anterioare ale devenirii temporale. Amploarea acestei depăşiri îşi găseşte fundamentul, în parte, tocmai în conţinutul fazelor depăşite. Pe scurt, se învederează faptul că trecutul oferă mijloacele ce fac eficientă acţiunea prezentă de dobîndire a unor rezultate viitoare noi. Influenţa este valabilă şi invers, căci reflectarea viitorului cristalizat în

[24] Vezi J. P. Sartre, Interviul acordat revistei „L'Arc", publicat în revista „Secolul 20", Nr. 5/1967.

[25] Vezi *Question de méthode*, p. 95—96.

[26] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 160.

[27] J. P. Sartre, *Question de méthode*, p. 64.

idealurile umane permite o mai bună valorificare a tradiţiei trecute şi o mai adecvată structurare a prezentului, potrivit cerinţei de a transpune idealul în fapte.

Îmbinarea dialectică a fazelor curgerii timpului oferă atît fundamentul prevederii noului, cît şi temeiul creşterii eficienţei euristico-aplicative a acestei prevederi.

ВРЕМЯ И ПРЕДСКАЗАНИЕ

(Резюме)

Автор подчёркивает, что специфика проявления времени по отношению к предсказанию состоит в диахронизме (настоящее — будущее) его субъекта и объекта. Показывается почему этот диахронизм не нарушается даже тогда, когда предсказание относится к реальным, современным или даже к прошедшим явлениям, потому, что оно рассматривает направление от настоящего к будущему логико-познавательного, а не физического времени.

В статье затронуто и отношение между предсказанием и ретродикцией. В этом смысле, показывается, что их нельзя приравнивать в духе ортодоксального позитивизма. Единообразие между прошлым и будущим, постулат, с которым связано сведение позитивизмом предсказания к ретродикции, резко оспаривается экзистенциализмом и в особенности Ж.П. Сартром. Однако высказываясь за новое, гуманное, подлинное будущее, Ж. П. Сартр решительно противопоставляет его прошлому. Поэтому автор показывает, что как позитивистский, так и экзистенциалистский вариант имеют недостатки по той причине, что будушее, хотя и есть нечто иное по отношению к прошлому, не аннулирует полностью последнего.

TEMPS ET PRÉDICTION

(Résumé)

L'auteur souligne le fait que le spécifique de la manifestation du temps par rapport à la prédiction réside dans le diachronisme (présent — avenir) de son sujet et de son objet. On montre pourquoi ce diachronisme subsiste même quand la prédiction se rapporte à des phénomènes réels, actuels ou même passés; c'est que celle-ci concerne la démarche du présent au futur, du temps logico-cognitif et non du temps physique.

L'étude aborde aussi la relation entre prédiction et rétrodiction. On montre en ce sens qu'elles ne peuvent être mises en équivalence à la manière du positivisme orthodoxe. L'uniformité entre passé et futur, postulat auquel est liée la réduction positiviste de la prédiction à la rétrodiction, est violemment contestée par l'existentialisme et particulièrement par J. P. Sartre. Mais optant pour un avenir humain, véritablement nouveau, J. P. Sartre finit par l'opposer nettement au passé. C'est pour cette raison que l'on montre dans cette étude que la variante existentialiste de même que la variante positiviste présentent des insuffisances, car le futur, quoique étant autre chose par rapport au passé, n'annule pas intégralement ce passé.

CONSIDERAŢII METALOGICE PRIVIND UNITATEA ŞI VARIETATEA STRUCTURILOR LOGICE

ION V. MESAROŞIU

Structurat sub forma legilor şi formelor gîndirii, logicul nu este nici de natură transcendentală şi nici convenţie arbitrară ipotetic constituită, cum în diferite nuanţe afirmă unii gînditori de pe poziţii idealiste, ci un sistem de conţinuturi categoriale cristalizate în cursul dezvoltării istorice a gîndirii şi a practicii milenare. El nu poate fi explicat în afara unităţii lui cu ontologicul şi gnoseologicul şi nici în afara practicii social-istorice. Nu poate fi explicat prin elemente şi cauze exterioare lumii materiale, pentru că logicul nu poate fi rupt şi nici golit de conţinutul din care-i derivă capacitatea reflectorie. Textele clasicilor marxismului conţin indicaţii preţioase cu privire la natura categoriilor logice. Legile lucrurilor şi legile gîndirii, scrie Engels, „sînt două grupe de legi identice în esenţa lor"[1]. „Conţinutul formal, scrie Marx, reprezintă laturile şi relaţiile cele mai generale ale realităţii, formele şi legile logice nefiind decît reflectarea acestora"[2]. Aşadar, reflectare raţională a formelor şi relaţiilor obiective de extremă generalitate, categoriile logice structurează un conţinut obiectiv de extremă generalitate care, ca adevăr formal, are capacitatea de a cuprinde şi de a organiza în plan raţional conţinuturile gnoseologice.

În cele ce urmează încercăm să punem în evidenţă ideea esenţială că logicul apare în cursul dezvoltării istorice a gîndirii în forme şi scheme variate izoform cu relaţiile şi structurile obiective şi că diferitele lui modalităţi în care apare derivă din însăşi esenţa şi specificul gîndirii, care, aşa cum arată clasicii marxismului, devine, sub presiunea necesităţilor practicii, tot mai suplă şi tot mai cuprinzătoare, devine tot mai capabilă

[1] Engels, *Opere alese*, II, E.P.L.P., 1955, p. 419.
[2] Marx, *Capitalul*, I, Editura P.M.R., 1951, — prefaţa.

de a se adapta cerinţelor obiectului ce se cere cunoscut. Modificînd natura, scrie Marx, referindu-se la această idee, omul îşi modifică şi propria natură, gîndirea lui devenind mai maleabilă, capabilă de a cunoaşte mai profund şi mai multilateral realitatea[3]. Gîndirea, afirmă Engels şi mai explicit, nu numai că dobîndeşte conţinuturi foarte diferite în epoci diferite, dar ia şi forme diferite[4]. Ideea e precizată cu multă claritate de logicianul român Ath. Joja cînd afirmă că „în contact cu realitatea şi sub presiunea practicii umane, gîndirea creează formele logice activ şi specific reflectării, formele cele mai generale ale realului, *tautologiile logice* care ne permit să înţelegem şi să exprimăm infinitatea şi diversitatea cunoştinţelor faptice"[5]. Dintr-o mai atentă analiză rezultă că formele şi structurile logice nu sînt decît aspecte variate (ce se dezvoltă unele din altele) ale aceloraşi forme iniţiale şi fundamentale care, prin organizare interioară, apar în scheme variate potrivit realului la care se referă gîndirea în procesul de cunoaştere şi demonstrabilitate; rezultă că ele nu sînt în fond decît modalităţi diferite ale aceleiaşi unice şi universale gîndiri constituite în vederea reprezentării ideale a modalităţilor în care există realul ce se cere cunoscut. Oricît de deosebite ar apare la prima vedere, la baza constituirii lor stau afirmaţia şi negaţia care, ca modalităţi primare logice originate şi dezvoltate din conţinutul gnoseologic al unităţii identitate — diversitate, sînt elementele iniţiale prin care se organizează raporturile structurate de formele logice ulterior constituite[6]. Orice lege şi orice formă logică se reduce la raportul afirmaţie-negaţie. Fie de forma $S—P$, $a \rightarrow b$ sau $a\ R\ b$, judecata afirmă sau neagă, mai precis spus, şi afirmă şi neagă. Prin afirmare reflectă direct identitatea şi indirect deosebirea, prin negare reflectă direct deosebirea şi indirect identitatea. Acelaşi proces are loc şi în raţionament. Sub orice structură s-ar prezenta, el nu este în ultima analiză decît relaţionare în modalităţi diferite a afirmaţiei şi negaţiei. Faptul e verificat atît de diversele moduri ale silogismului categoric, cît şi de modurile ponens şi tollens ale celui ipotetic. Modul cum se constituie şi se dezvoltă formele logice unele din altele este şi el o dovadă a unităţii de esenţă a logicului. Hegel arată, vorbind despre procesul dialectic de formare a structurilor gîndirii[7], că unitatea singular — particular — general structurată nediferenţiat în concept este explicitată în judecată şi motivată în raţionament. Judecata nu face altceva decît că sparge unitatea conceptului diferenţiindu-i elementele: extensiunea se transformă în subiect, iar comprehensiunea în predicat. Dedublarea conceptului este motivată în raţionament prin termenul mediu, care nu numai că mijloceşte raporturile de unire sau separare a elementelor structurate, şi nu numai că explicitează distincţia între laturile unităţii, dar o şi întemeiază în cauzalitatea ei. Aşa că, dacă, privite din

---

[3] M a r x, *Capitalul*, I, p. 207.
[4] M a r x - E n g e l s, *Opere alese*, 20, Ed. politică, 1964, p. 439.
[5] A t h. J o j a, *Studii de logică*, II, Ed. Acad. R.S.R., 1966.
[6] A r h a n g h e l s k i L. M., *Criteriul practicii în logică* (vol. *Practica criteriul adevărului)*, Ed. ştiinţifică, 1963.
[7] H e g e l, *Ştiinţa logicii*, Ed. Acad. R.S.R., 1966.

afară, judecata apare ca raport direct între două concepte, iar raționamentul ca raport mijlocit de un al treilea, privite din interior, în modul lor de constituire, ele apar ca dezvoltare, ca diferențiere și explicitare a conceptului. Privit din interior, scrie Ath. Joja, raționamentul apare „ca împlinirea, realizarea și motivarea" conceptului[8].

Adecvîndu-se structurilor obiective, formele fundamentale logice se manifestă în scheme variate structurînd raporturi și relații diferite după natura relațiilor obiective în care stau lucrurile ce se cer cunoscute. Oricît de deosebite ar fi, aceste relații se originează unele în altele și se dezvoltă unele din altele. Relațiile condiționale — de succesiune care determină sistemul logicii stoice sînt implicit conținute în cele (de apartenența) de includere caracteristice sistemului logicii aristotelice și derivă din ele, iar etero-relațiile care determină logica relațiilor sînt conținute implicit în cele de succesiune și derivă din ele.

Structurile pot fi reduse din această cauză unele la altele. Raționamentul disjunctiv poate fi redus la unul ipotetic, cel ipotetic la unul categoric, iar modurile posibile ale celui categoric pot fi reduse la figura I. Posibilitatea de a fi reduse unele la altele învederează că ele nu sînt decît structuri diferite ale uneia și aceleiași esențe. Reducerea însă nu trebuie făcută, pentru că sistemele de structuri logice au căpătat în cursul dezvoltării lor o relativă autonomie și pentru că fiecare e adecvat uneia sau alteia din categoriile de relații obiective, am putea spune că au căpătat fiecare o anumită specializare. Sistemul de structuri bazat pe raportul de incluziune a conceptelor structurează reflectarea unității dialectice dintre identitate și deosebire (pe latura esenței), sistemul de structuri bazat pe relația inferențială structurează reflectarea conexiunilor și dezvoltării lucrurilor, a raporturilor de succesiune condițională care vizează altă latură a necesității obiective, iar sistemul bazat pe etero-raporturi structurează reflectarea raporturilor în care stau diversele lucruri între ele. Adecvate reflectării raporturilor obiective — de la identitatea deplină pînă la opoziția extremă —, sistemele de structuri logice acționează în vederea cunoașterii în funcție de natura relațiilor prin care sînt constituite. Necesitatea studierii lor, a teoretizării lor, apare în perioade diferite, în funcție de cerințele științei, care, în etape diferite, îndreptîndu-și atenția înspre unele sau altele din aspectele realității și a relațiilor în care se dezvoltă, au nevoie de un instrument logic, de un organon care să le întemeieze și să le exprime. Așa că, corespunzător practicii sociale și nivelului de dezvoltare a științei care-și pretinde organon-ul său logic potrivit, gînditorii și oamenii de știință și-au îndreptat atenția asupra cercetării unuia sau altuia din sistemele de structuri logice ale gîndirii.

Nu este întîmplător că în cursul istoriei au fost relevate și studiate mai întîi structurile bazate pe relația de includere a conceptelor, apoi cele pe relațiile inferențiale și cele bazate pe etero-raporturi și că abia în epoca contemporană apare preocuparea studierii calculului logic cu

---

[8] Ath. Joja, *Studii de logică*, I, Ed. Acad. R.S.R., 1960 p. 123.

clase, cu predicate, cu relaţii şi cu propoziţii. Cercetarea şi studierea structurilor logice corespunde unei etape sau altei etape la care au ajuns ştiinţele în dezvoltarea lor, corespunde nevoii de organon a unei etape sau a altei etape de dezvoltare a ştiinţelor.

Analiza sistemelor de structuri logice confirmă afirmaţiile de pînă aci. Din motive de spaţiu reducem referirile la două din cele mai caracteristice şi specifice sisteme, de fapt sistemele fundamentale ale logicii, la sistemul aristotelic şi la cel stoic.

Bazate pe relaţii diferite şi studiate în etape diferite cele două sisteme corespund necesităţilor cunoaşterii ştiinţifice a realului sub diferitele lui laturi. Structurile şi schemele descrise de Stagirit satisfac cerinţele cunoaşterii comune de fiecare zi a oamenilor, precum şi cerinţele unor ştiinţe ale naturii care în stadiul lor de început urmăresc cunoaşterea realităţii sub unghiul de vedere al unităţii dintre singularul divers şi esenţa unică. Aceste structuri şi scheme nu mai satisfac cerinţele ştiinţei ajunsă la un grad mai înalt de dezvoltare. La acest mai înalt grad, ştiinţele urmăresc lucrurile nu numai sub aspectul descrierii şi definirii lor, ci şi sub aspectul complexului de relaţii în care există şi se dezvoltă acestea. Cer, cu alte cuvinte, cunoaşterea legilor de dezvoltare a realităţii sub multiplele ei aspecte. Necesitatea de cunoaştere multilaterală rezultă din însăşi natura lucrurilor pe care gîndirea le poate urmări sub aspectul extensiunii şi al comprehensiunii lor ca raporturi calitative şi cantitative, dar şi sub aspectul dezvoltării şi generării lor ca raporturi necesare şi constante în variate conexiuni. Dacă sistemul aristotelic se adecvează cunoaşterii esenţei sub forma raporturilor calitative, sistemul descris de gînditorii din şcoala stoică se adecvează cunoaşterii conexiunilor necesare prin care se dezvoltă şi în care stau lucrurile.

Specificul sistemelor logice de care ne ocupăm, modul în care sînt constituite, corespunde şi cu viziunea pe care o au despre natura şi structura realităţii cei care le-au descris şi studiat pentru prima dată. Deşi limitate din punct de vedere istoric, concepţiile la care ne referim cuprind elemente valabile cu privire la aspectele prin care văd realitatea. Structurile noetice constituite pe baza conceptului se adecvează reproducerii raţionale a structurilor ontice sub latura prin care sînt văzute de marele Stagirit care, cum se ştie, concepe realitatea ca unitate între singularitate şi universalitate. În viziunea lui, lucrurile sînt identice şi diferite în acelaşi timp: sînt identice prin generalul existent în ele şi prin ele, şi diferite prin specificul lor; sînt unite prin structură şi diferite prin substanţă. Sensibile prin substanţă şi inteligibile prin structură, lucrurile pot fi cunoscute în esenţa lor, întrucît inteligibil fiind, universalul se lasă abstras şi structurat de gîndire. Obiect exclusiv al ştiinţei, generalul — esenţă comună a singularelor — capătă structurare specific raţională sub forma conceptului care, reflectînd (prin modul lui de constituire) unitatea reală dintre singular şi determinaţiile sale universale, devine baza din care derivă celelalte forme şi structuri logice. Ca structuri raţionale care vizează prin comprehensiune universalul conţinut în singulare, iar prin extensiune, singularele cu esenţă comună, con-

ceptele apar drept clase logice care, în funcţie de gradul lor de generalitate, se includ unele în altele — clasele specii în clasele genuri şi aşa mai departe pînă se ajunge la clasa gen suprem[9]. Conceptele — serii sînt identice prin determinaţiile lor cele mai esenţiale, pentru că proprietăţile claselor se transmit prin relaţii de includere de la un concept subordonat la altul supraordonat. Gîndirea se poate mişca, în felul acesta, de la un concept la altul atît pe linie verticală cît şi pe linie orizontală.

Regizate de cerinţele legilor identităţii, a non-contradicţiei şi a terţiului exclus, raporturile de incluziune îngăduite de structura conceptului se desfăşoară în mod explicit şi-şi manifestă sensurile prin celelalte forme logice, care, în scheme diferite, structurează atît identitatea deplină, cît şi excluderea totală, atît unitatea şi diversitatea cît şi procesul dialectic de trecere de la un concept la altul. Structurat în judecată prin raporturi nemijlocite de includere şi în raţionament prin raporturi mijlocite de un termen mediu, conceptul îşi valorifică potenţele în procesul deducţiei care, definit, în sistemul aristotelic, ca „Vorbire în care dacă ceva a fost dat, altceva decît datul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dat"[10], — se realizează printr-o succesiune de includeri între concepte. „Ori de cîte ori, scrie Aristotel, trei termeni sînt în aşa fel raportaţi unul la altul, încît cel din urmă (minorul) să fie conţinut în cel mijlociu luat ca întreg, iar mijlociul să fie conţinut în termenul prim (major) sau exclus din el, termenii extremi trebuie să fie raportaţi într-un silogism perfect"[11]. Modul Barbara oferă o ilustrare perfectă a acestei situaţii:

$$= (A \supset B) \ \& \ (B \supset C) \rightarrow (A \supset C)$$

$$= M a P \ \& \ S a M \rightarrow S a P.$$

Deducţia este înlesnită de termenul mediu, care este, cum ne arată Aristotel, cauza necesară, motorul care mişcă gîndirea şi care asigură şi motivează necesitatea raporturilor. El poate realiza raporturi de incluziune, fiindcă poartă momentul de identitate dintre cele două elemente date în judecăţile iniţiale. Şi, pus în relaţii diferite, determină prin esenţa lui structuri diferite, determină, cu alte cuvinte, figurile şi modurile caracteristice sistemului logicii aristotelice.

Sub încărcarea de imaginaţie în care apare, viziunea gînditorilor stoici pune în lumină, spre deosebire de cea aristotelică, o altă latură sub care se manifestă şi se dezvoltă realitatea. Gînditorii stoici nu văd realitatea ca unitate între singulare sensibile şi universalul inteligibil; ei o văd ca sumă de elemente individuale de natură materială cu existenţă corporală şi raţională în acelaşi timp. Ceea ce leagă şi relaţionează individualele între ele nu este esenţa dată în ele însele, ci raţionalitatea universală. Altfel înţeleasă decît cum o înţelegea Aristotel, această raţio-

---

9 vezi P. Botezatu, *Teoria raţionamentului întemeiată pe structura obiectelor*, Analele Univ. „Al. I. Cuza" Iaşi, p. 185—186.

10 Aristotel, *Organon, An. pr.*, Ed. Ştiinţifică, p. 6.

11 *Ibid.*, p. 13—14.

nalitate echilibrează existențele singulare corporale, guvernează universul în întregul lui și nu numai în întregul lui, ci și în fiecare parte a lui[12]. Forță activă, raționalitatea regizează și ordonează mișcările existențelor individuale, precum și efectele născute din relațiile în care stau aceste existențe. Generate de relațiile în care stau lucrurile între ele, efectele apar sub forma faptelor și a evenimentelor în ele însele nemateriale. Fiind manifestări și nu esențe, faptele și evenimentele nu pot fi structurate în concepte exprimate în substantive, ci sub forma acțiunilor exprimate în verbe.

Așa văzută realitatea, accentul nemaicăzînd pe esență și universalitate, ci pe singulare și pe efectele generate de raporturile dintre ele, obiect al științei nu va fi pentru stoici universalul și esența, ci singularul și manifestările lui.

Cunoașterea realității sub acest aspect, adică sub aspectul conexiunilor care determină generarea și dezvoltarea fenomenelor, necesită un organon logic constituit în alt mod decît cel descris de Aristotel. Sistemul logicii stoice se adecvează cunoașterii singularului și manifestărilor lui. Pivotul acestui sistem nu este conceptul și relația de incluziune, ci relația de succesiune sub forma conexiunii necesare dintre condiție și consecință determinată de rațiunea universală, legile căreia regizează mișcarea și relațiile lucrurilor singulare[13]. În termenii logicii vorbind, dacă structurile aristotelice se întemeiază pe legea identității, cele stoice se întemeiază pe legea rațiuni suficiente, cerințele căreia le determină specificul de constituire și funcționare. În structurile întemeiate pe aceste cerințe, gîndirea nu se mișcă de la concepte la alte concepte exprimate în propoziții categorice, nu relaționează idei, ci fapte și evenimente structurate în propoziții complexe[14] al căror subiect nu apare sub forma unui concept cuprins (sau nu) în extensiunea altui concept cu funcție de predicat, ci ca un corp singular care poartă sau nu poartă asupra lui acțiunile sau evenimentele indicate de predicat. Relația între termeni apare, cu alte cuvinte spus, sub forma unor conexiuni între condiții și consecințe. Specificul acestor relații determină și modalitatea de exprimare a lor sub forma propozițiilor moleculare ca conexiuni de două propoziții simple legate între ele în așa fel încît cea de a doua se deduce din prima. Descriind și clasificînd criteriile de formare a propozițiilor moleculare (conjuncția, disjuncția, implicația, negația), gînditorii stoici oferă baza de pornire pentru calculul propozițional.

Îndeplinind rolul conceptului din structurile aristotelice, propozițiile moleculare determină forma specifică pe care o au structurile și schemele din sistemul logicii stoice. În aceste structuri, gîndirea nu se mișcă prin

---

12 Bridaux Andre, *Le stoicisme et son influence*, Paris, 1966, p. 89.
13 Brochard V., *Études de philosophie ancienne et philosophie moderne*, Paris, 1968, p. 243.
14 Ath. Joja, *Logos și Ethos*, Ed. Științifică, 1967.

voriabile predicative, ci prin variabile propoziţionale. Gîndirea nu se mişcă sub forma:

Dacă A → B şi dacă B → C, atunci A → C

ci sub forma:

dacă A→ B, atunci C → D, ori A → B,

deci C → D.

Premisa majoră este o propoziţie moleculară care structurează o relaţie antecedent-consecvent, iar premisa minoră, o propoziţie simplă de constatare care afirmă sau neagă ceea ce se enunţă în majoră. Aici nu apare un termen mediu în sensul celui descoperit de Aristotel. Corespondentul lui (ca exprimînd necesitatea sub alt aspect) este exprimat prin propoziţia simplă care, în anumite cazuri cuprinde antecedentul majorei afirmat în minoră, iar în alte cazuri, prin propoziţia simplă care cuprinde consecventul majorei negat în minoră. Structurile logice se diferenţiază în funcţie de constantele structurate de propoziţia moleculară şi de axiomele din care derivă aceste constante. Cele cinci axiome numite „argumente" sau „indemonstrabile" asigură valabilitatea structurilor, în fond reductibile la modurile ponens şi tollens.

Aşadar, constituite din elemente şi relaţii diferite, sistemele de structuri logice sînt adecvate cunoaşterii realităţii sub aspecte şi laturi diferite. Sistemul aristotelic se adecvează la structura lucrurilor şi proceselor obiective, cel stoic, la conexiunea şi mişcarea lucrurilor în procesele obiective. Prin structurile aristotelice, gîndirea se îndreaptă înspre existenţa sau non-existenţa obiectului în scopul obţinerii de cunoştinţe adevărate despre esenţa lui. Prin structurile din sistemul stoic, gîndirea se îndreaptă înspre conexiunile obiectelor în scopul de a cunoaşte măsura în care sînt sau nu adevărate efectele rezultate din interacţiunea conexiunilor. Distincţia între ceea ce se înţelege prin adevăr şi ceea ce se înţelege prin adevărat rezultă din viziunea pe care o au creatorii sistemelor logice despre conceptul de adevăr. Pentru Aristotel adevărul este o idee, un concept care reflectă adecvat esenţa clasei de lucruri la care se referă = acordul gîndirii cu ea însăşi şi cu realitatea la care se referă. Pentru stoici, dimpotrivă, adevărul nu este idee, ideea despre lucruri, adevărul este lucrul însuşi care, cum am văzut, este şi corporal şi raţional în acelaşi timp. Gîndirea urmăreşte nu lucrurile, ci manifestările rezultate din raporturile în care sînt puse lucrurile. De fapt ea nu face altceva decît o confruntare între evenimentele-efecte şi obiectele ce le generează prin relaţiile în care sînt puse. Din această confruntare efectuată prin mijlocirea formelor logice rezultă certitudinea asupra corespondenţei dintre lucruri şi elementele generate de ele. Certitudinea privind valorile de adevărat-fals derivă din cerinţele de corectitudine formală după care se combină expresiile în propoziţiile moleculare. Prin urmare, adevăratul şi falsul nu rezultă din semnificaţia conceptelor şi nici a lucrurilor, ci din caracterul nece-

sar al raporturilor. De aceea au aspect formal şi apar sub forma unor semne care „servesc pentru a da la iveală o consecinţă"[15]. Rezultînd din relaţia conceptelor, adevăratul şi falsul în sistemul logicii aristotelice au o altă semnificaţie. Concluziile rezultate din inferenţele logice sînt adevărate, dacă reflectă adecvat esenţa lucrurilor şi false, în caz contrar. Accentul căzînd pe termeni, structurile din sistemul logicii aristotelice, deşi formale, sînt îndreptate permanent spre conţinut. Accentul căzînd pe modurile de relaţionare a propoziţiilor simple în moleculare, structurile din sistemul logicii stoice sînt îndreptate înspre forma de relaţionare. Cu toată deosebirea în ce priveşte modul lor de constituire şi, ca urmare, şi în ce priveşte aspectul lor, nefiind decît forme variate ale aceleiaşi gîndiri, structurile logice pot fi transformate unele în altele, pot fi reduse unele la altele fără a se schimba sensul cunoştinţelor despre real obţinute pe baza unora sau altora. Astfel, judecata care relaţionează concepte se poate transforma într-o judecată moleculară fără să-şi piardă sensul. Neputînd opera cu conţinuturi date în concepte, logica matematică efectuează de obicei această transformare. Cum relaţia de apartenenţă cuprinde în ea în mod implicit şi relaţia cauzală (lucrurile de aceeaşi esenţă au aceeaşi cauză), termenii unei judecăţi predicative pot sta, priviţi sub alt aspect, şi în alt fel de raporturi decît cele de includere. În propoziţia *„aurul este metal"* = subiectul e cuprins în extensiunea predicatului din cauza comprehensiunii comune a celor doi termeni. Termenii se leagă între ei prin faptul că au aceeaşi esenţă. Aurul nu poate fi aur decît dacă se împărtăşeşte de esenţa metalului. Deci, între conceptul aur şi conceptul metal există un element de conţinut comun care face necesară relaţia lor. Acest element care leagă conceptele între ele, nu este decît cauza lor comună. Urmează că propoziţia categorică poate fi structurată şi sub forma unei propoziţii moleculare care să reflecte relaţia prin condiţionarea între ele a lucrurilor singulare vizate în extensiunea conceptelor aur şi metal. Propoziţia = *dacă obiectul X este aur, atunci obiectul X este metal* = ne comunică aceeaşi informaţie pe care ne-o comunică şi propoziţia = =*aurul este metal*= desigur, în altă formă, fiindcă vizează esenţa lucrurilor prin altă latură a ei. Condiţia fiind adevărată, e necesar ca şi urmarea să fie adevărată.

*

Încheind aici relatările noastre, putem conclude că structurile logice nu sînt nici categorii transcendente, nici convenţii arbitrare ipotetic constituite, ci categorii ale gîndirii care structurează prin conţinutul lor adevărul formal ca condiţie a reflectării relaţiilor şi structurilor obiective. Constituite în modalităţi diferite şi pe relaţii diferite, structurile gîndirii au căpătat în cursul dezvoltării istorice o relativă stabilitate şi independenţă. Dar, deşi independente şi deosebite unele de altele, ele sînt unitare prin origine, esenţă şi funcţiune. În fond nu sînt decît

[15] Sextus Empiricus, *Opere filozofice*, Ed. Acad. R.S.R., 1965.

structuri variate ale gîndirii care se adecvează structurilor realului în scopul cunoaşterii diferitelor lui laturi. Modul cum sînt constituite formele şi structurile logice, legăturile interioare ce există între ele, precum şi faptul că derivă unele din altele confirmă şi ilustrează ideea afirmată în expresii diferite de clasicii marxismului că gîndirea umană unică şi aceeaşi în esenţa sa are capacitatea de a se modela sub presiunea practicii şi a necesităţilor cunoaşterii în forme adecvate structurilor realului, cunoaşterea căruia o urmăreşte. Bogăţia de structuri şi scheme în care se manifestă gîndirea în procesul cunoaşterii şi demonstrabilităţii confirmă totodată şi afirmaţia lui Engels că ştiinţa logicii nu numai că nu s-a încheiat o dată cu Aristotel, cum credea Kant, ci dimpotrivă, s-a dovedit şi se dovedeşte a fi o ştiinţă istorică cu porţi larg deschise pentru a îmbogăţi ştiinţa cu noi informaţii despre gîndirea logică[16].

МЕТАЛОГИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ ОБ ЕДИНСТВЕ И РАЗНООБРАЗИИ ЛОГИЧЕСКИХ СТРУКТУР

(Резюме)

Автор статьи подчёркивает, что логические формы и структуры, хотя и относительно устойчивы и независимы одни от других, являются едиными по своему происхождению, сущности и функции. Они являются по существу разнообразными структурами тех же самых начальных и основных форм, организованных в течение исторического развития в разнообразных схемах, согласно реальному, преследуемому мышлением в процессе познания и доказуемости. Утверждение опирается на анализ способа образования логических структур и на специфику структурируемых ими отношений. Несмотря на то, что эти отношения различаются от одной системы к другой, они происходят одни из других, будучи фактически другими сторонами той же необходимости.

Констатация способа образования логических форм и структур, внутренних связей, существующих между ними, констатация того факта, что они происходят одни из других, подтверждает и иллюстрирует мысль, высказанную различными способами классиками марксизма, о том, что человеческое мышление, единое и одно и то же в своей сущности, обладает способностью моделироваться под натиском практики и потребностей познания в формах и схемах, адекватных структурам реального, познание которого оно преследует. Гибкость и историчность мышления, установленные также и способом образования и развития логических структур одни из других, подтверждают одновременно и утверждение Энгельса, что наука логики является исторической наукой, широко открытой к обогащению науки новыми сведениями о логическом мышлении.

CONSIDÉRATIONS MÉTALOGIQUES SUR L'UNITÉ ET LA VARIÉTÉ DES STRUCTURES LOGIQUES

(Résumé)

La présente étude met en évidence le fait que, bien que relativement stables et indépendantes les unes des autres, les formes et structures logiques sont unitaires par l'origine, l'essence et la fonction. Elles ne sont au fond que des structures variées des mêmes formes initiales et fondamentales, organisées au

[16] M a r x - E n g e l s, *Opere*, 20, p. 349.

cours du développement historique en schémas divers par cette adaptation au réel que la pensée poursuit dans le processus de connaissance et de mise au point des techniques de démonstration. Cette affirmation s'appuie sur l'analyse du mode dont sont constituées les structures logiques ainsi que sur la spécificité des relations structurées par elles. Quoique différentes de système à système, ces relations dérivent les unes des autres, n'étant en fait que d'autres aspects de la même nécessité. La constatation du mode dont les formes et structures logiques se constituent, des liaisons internes existant entre elles, du fait enfin qu'elles dérivent les unes des autres, confirme et illustre cette idée affirmée sous différentes formulations par les classiques du marxisme, que la pensée humaine, unique et identique à soi-même dans son essence, a le pouvoir de se modeler, sous la pression de la pratique et des nécessités de la connaissance, en formes et schémas adéquats aux structures du réel dont elle poursuit la connaissance. La malléabilité et l'historicité de la pensée, ressortant aussi de la manière dont se constituent et se développent les unes à partir des autres les structures logiques, confirment en même temps l'opinion de Engels que la science de la logique se révèle science historique aux portes largement ouvertes et visant à enrichir la science d'informations sans cesse renouvelées sur la pensée logique.

DESPRE STRUCTURA ADEVĂRULUI CA STRUCTURĂ A NOTELOR LUI FUNDAMENTALE

GHEORGHE DIACONU

Cunoașterea este procesul în și prin care realitatea se dedublează și își continuă existența prin altul ca altul al ei. Prin aceasta universul existenței se îmbogățește continuu cu un nou domeniu. Însă, acest domeniu se prezintă a fi o realitate cu un statut existențial aparte.

În epistemologie ca și în gnoseologie în general, obiectul — cunoașterea științifică, ca relație procesuală obiect—subiect, cît și ca rezultat, — se prezintă în fața subiectului ca ceva pe care acesta îl intîlnește ca dat, ca ceva în sine.

Există însă o deosebire între însinele datului asupra căruia se oprește epistemologia — cunoașterea științifică sub cele două aspecte —, și însinele datului asupra căruia se apleacă și al cărui altul știința este sau, mai bine zis, tinde a fi.

În primul caz este vorba de un obiect care se prezintă în fața subiectului ca ceva dat, dar ca un dat al datului existent în sine și prin sine, al datului ce-și este suficient sieși. Cunoașterea științifică se prezintă ca ceva dat, dar în calitate de altul al obiectului a cărui reflectare sau imagine este. Cunoașterea științifică nu poate fi desprinsă de obiectul a cărui reflectare e, și tratată ca ceva în sine fără a nu se desființa pe sine ca ceea ce este. Acest aspect determinant în cadrul statutului existențial al cunoașterii se traduce prin postulatul primatului realului în cunoaștere, postulat fără de care în gnoseologie ca teorie a cunoașterii, cunoașterea își pierde sensul ei real. Aceasta nu înseamnă însă, cum s-ar putea crede la prima vedere, o situare în sferele pasivismului și contemplativismului. Este un lucru cunoscut că realitatea nu ni se oferă, ea trebuie cucerită. Sub un anume aspect se pare a ni se oferi, dar sub aspectul exterior, fenomenal. A rămîne la acest prim aspect înseamnă a ne situa pe pozițiile empirismului. „Ni se oferă" e un fel de a zice, pentru că la o mai atentă analiză constatăm că nici sub acest aspect realitatea nu ni se oferă. Nu ni se oferă pentru că adevărata ei natură constă în ceea ce poartă, conține în sine. Și, acest ce poartă sau conține în sine, apare și se dezvăluie ca urmare

a caracterului activ, constructiv al gîndirii. Realitatea nu ni se oferă, pentru că dacă ni s-ar oferi, aceasta ar însemna că rațiunea ar înceta de a fi.

Din cele spuse, se impune reținerea în gnoseologie a cunoașterii ca proces în și prin care gîndirea se constituie ca un altul al realității și în același timp ca proces în și prin care ea se constituie ca instrument prin intermediul căruia se realizează în prima determinație. În același timp, strîns legat de cele acum spuse, se impune necesitatea reținerii și prin aceasta distingerea dar fără uitarea unității, între cunoașterea ca proces și cunoașterea ca rezultat. Cunoașterea ca rezultat va fi sistemul la care vor fi raportate și prin a cărui prismă vor fi judecate noile date sau fapte. Raportarea și judecarea vor face posibilă inserarea noilor date și fapte în procesul devenirii realității pe planul gîndirii, și de cele mai multe ori această inserare se face prin restructurarea, reorganizarea sistemului la care au fost raportate. Cu alte cuvinte, cunoașterea ca rezultat se înscrie ca instrument, ca un fel de laborator prin intermediul căruia se realizează cunoașterea în continuare.

Reținerea unilaterală și cu caracter absolutizant a unui aspect sau altul, deși real și chiar esențial și considerarea lor în sine, rupt de contextul și procesul în și prin care ființează, duce nu numai la denaturarea realității luată în studiu și a cărei conștiință de sine vrem s-o elaborăm, în cazul de față știința, ci și la nesesizarea adevăratului loc și rol pe care respectivele aspecte le au, dovedindu-se în ultimă analiză, astfel concepute, ca nefiindu-și suficiente și ca neputîndu-se susține pe ele.

Necesitatea cunoașterii unității complexe — de aspecte, momente și laturi — a cunoașterii ca proces și rezultat și a imposibilității autonomizării lor apare în mod pregnant în cazul adevărului, a ființării și devenirii lui.

Ca reținere logic desprinsă din teoriile ca adevăruri despre adevăr, se poate spune că adevărul este proprietatea a ceva de natură ideală de a fi un altul al unui altul anterior și exterior conștiinței — obiectul.

Această formulare mi se pare a reține în sine, următoarele:

— Adevărul sălășluiește în lumea de idei a omului.

— Postulatul primatului obiectului în cunoaștere în raport cu subiectul, ca determinant de sens și semnificație a cunoașterii.

— Primatul subiectului în constituirea cunoașterii, în cazul de față a adevărului.

— Prezența subiectului nu numai în procesul constituirii ci și în constituit.

— Ideea ce se originează în gîndirea lui Aristotel și prezentă în gnoseologia marxistă, cum că adevărul este acordul gîndirii cu realitatea.

— Practica, criteriul fundamental și obiectiv al verificării adevărului.

Pe baza acestor afirmații luate ca premise voi încerca să arăt dacă poate fi vorba, și dacă da, în ce sens, de o abordare structurală a adevărului.

În cazul în care concepem structura ca „relație reciprocă a părților sau elementelor constitutive ale întregului, care determină natura și caracterul specific al acestuia"[1], sau „Un tot format din fenomene solidare, în care fiecare depinde de celelalte și nici un fenomen nu poate fi ceea ce este decît în și prin relația sa cu celelalte"[2], iar elementele, fenomenele sînt concepute numai ca entități spațiale, nu poate fi vorba de o structură a adevărului.

Însă, în cazul în care concepem structura ca o relație reciprocă a ceva și ceva, acești ceva prezentîndu-se ca niște variabile care pot lua orice valori, cum spune B. Russell" ... un vas destinat să primească orice semnificație ..."[3], și nu numai elemente, ci și aspecte, note, etc., relație care determină natura specifică a celui ce ființează prin ea, adevărul se prezintă ca avînd și o structură, dar o structură care e numai și numai a sa.

Structura adevărului constă în aceea că el se prezintă ca expresie a relației și unității reciproce a caracterului obiectiv și subiectiv, relație pe temeiul căreia apare și ființează relația dintre caracterul relativ și absolut, abstract și concret al său, relații în și prin care adevărul apare și se prezintă ca adevăr.

Specificitatea structurii adevărului ca relație reciprocă între note, aspecte, constă în aspațialitatea ei. Fiind aspațială, elementele-note, aspecte sau caractere sînt nedetașabile unele de altele.

Obiectivitatea se afirmă și ființează la acest nivel în și prin și ca subiectivitate în sens de rațiune cu rațiune de a fi, și invers, subiectivul autentic se afirmă și ființează în măsura în care este afirmare a obiectivității. Cu alte cuvinte, una este rațiunea de a fi a celeilalte și invers. Cum ar spune J. Piaget, „subiectivitatea va fi cunoscută (pusă și afirmată, n. n.) prin obiectivitate, iar obiectivitatea prin subiectivitate"[4].

În acest context, afirmații ca: „există oare adevăr obiectiv, sau cu alte cuvinte, pot avea reprezentările omului un conținut care nu depinde de subiect, nu depinde nici de om, nici de omenire?"[5], „A recunoaște adevărul obiectiv, adică adevărul care nu depinde de om și omenire, înseamnă a recunoaște într-un fel sau altul adevărul absolut"[6], mai general, considerarea cunoașterii ca subiectivă în formă și obiectivă în conținut luate ca atare, fără reținerea contextului gnoseologic în care au fost enunțate, par a nu fi întrutotul fericite, întrucît lasă impresia posibilității detașabilității și a ființării în și prin sine a notei obiectivității sau caracterului obiectiv de nota sau caracterul subiectiv al adevărului. Or, se știe că numai realitatea poate exista independent

---

[1] *The Oxford English Dictionnary*, 1933.

[2] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris, 1956, p. 1032.

[3] B. Russell. *Introduction à la philosophie mathématique*, p. 188—189.

[4] Citat după Clara Dan, *Neoraționalismul*, Editura Științifică, București, 1968, p. 135.

[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, **18**, p. 120—121.

[6] *Ibidem*, p. 132.

de om și omenire și ea nu este nici adevărată nici falsă, ea există și numai atît. Afirmația că adevărul are un caracter obiectiv nu trebuie înțeleasă în sensul independenței lui de om și omenire, întrucît el ființează numai în sfera lumii ideilor omului, ci în sensul că este dependent de obiectul, realitatea a cărui altul e, și fiind un altul al ei, nu este ea.

Adevărul apare ca fiind rațiunea logic desprinsă din istoria zămislirii ei ca altul al realității și prin aceasta a rațiunii ca rațiune.

Subiectivitatea pură este o realitate a gîndirii, un produs al ei, dar fără obiectivitate și prin aceasta fără rațiune de a fi.

Prezența subiectivității pure ca rațiune fără rațiune de a fi, ca ceva ce nu poate ființa, deși există, ne arată că atunci cînd gîndirea încearcă să se desprindă de obiect și să-și găsească fundament în ea însăși, întîlnește în cele din urmă vidul căzînd în nonexistență. Mărturie stă în acest sens eșuarea formalismului ca intenție a gîndirii de a-și găsi fundamentul în ea prin eliminarea oricărui conținut, faptul că formalismul nu se poate susține pe el însuși. Același lucru pare-se a se degaja într-un fel și din logica lui Bocivar, în cadrul căreia paradoxurile ca realitate ale gîndirii apar ca expresie logică a imposibilului, ca ceva fără conținut și prin aceasta cu neputință de susținut[7]. Nici o teorie nu este ceva cu totul și cu totul de natură ideală, ci reprezentarea idealizată a unei sau unui ansamblu de experiențe. Teoria în cursul constituirii prin sinteză inductivă și axiomatizată pentru a permite deducția rațională pleacă de la experiență și rămîne mereu supusă în cele din urmă probei realului, care este mai bogat și mai complex decît teoriile provizorii pe care le elaborăm pentru a-l explica. Pe aceeași linie se înscrie și răspunsul la întrebarea: de ce D. Hilbert s-a oprit în axiomatizarea geometriei la trei feluri de simboluri și la cinci axiome? Pentru că aceasta s-a făcut post festum. Gîndirea sa „privea“ asupra experienței mentale geometrice a omenirii, „Fiindcă *el știa* — spune Anton Dumitru — *că trebuia să reconstituiască formal* (s. n.) teoria geometriei, fiindcă el nu se dispensa un moment de conținutul acestor obiecte care-l orientau ca o stea polară pe drumul ce voia să-l parcurgă. Hilbert a căutat să renunțe integral la toate elementele îndoielnice, ca intuiție, conținut etc. Efortul său a obținut numai rezultatul că întreg materialul teoriei a fost nu eliminat ci depozitat la periferia teoriei de unde veghează cu grijă asupra dezvoltării ei“[8].

Legea devenirii fiind eternă și universală, adevărul nu apare ca ceva dintr-o dată dat, ci ca proces, ca ceva care devine, se constituie. În a sa constituire, adevărul apare ca expresie a unității caracterului său relativ și absolut.

Prezentîndu-se ca ceva în care realitatea se recunoaște pe sine în altul al ei, dar nu întrutotul ci numai parțial, adevărul are un caracter

---

[7] Gh. Enescu, *Logică și adevăr*, Editura Politică, București, 1967, p. 147.
[8] A. Dumitriu, *Mecanismul logic al matematicilor*, Editura Acad. R.S.R., 1968, p. 319.

relativ. Și, întrucît se recunoaște în altul ei, deși numai parțial, are în același timp un caracter absolut.

Caracterul absolut al adevărului ființează în și prin caracterul său relativ, așa cum infinitul ființează în și prin finit. În acest sens, adevărul ca absolut se prezintă ca fiind gîndirea ca altul al realității, logic desprinsă din procesul istoric al constituirii ei, după înlăturarea acelor aspecte pe care le considera ca fiind un altul al realității, dar pe care dezvoltarea ei le-a relevat ca fiind numai aspecte, laturi prin care realitatea ființa numai parțial.

Relația dintre caracterul relativ și absolut al adevărului apare în adevărata ei lumină pe fondul ideii necesității neconfundării, neasimilării realității, obiectului, cu realitatea cum ne apare într-un anumit orizont al cunoașterii și acțiunii, dar nici cu „lucrul în sine". Asimilarea realității cu felul în care ne apare într-un anumit orizont, poate atrage după sine desființarea relativului ca relativ și prin aceasta trecerea în opusul său, absolutul. Mărturie în acest sens este așa-zisa criză a fizicii de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, magistral analizată din acest punct de vedere de către Lenin în lucrarea *Materialism și empiriocriticism*.

În înțelegerea dialecticii procesului constituirii adevărului, a raportului relativ-absolut, operantă pare a fi afirmația lui Marx, că anatomia omului constituie cheia înțelegerii anatomiei maimuței. Sensul și valoarea unui moment în cunoaștere apare în adevărata lui lumină privit dintr-o perspectivă ulterioară mai largă și mai înaltă. Astfel, ceea ce se considera la un anumit moment a fi realitatea, într-un moment ulterior se prezintă a nu fi decît o formă sumară a ei. Momentul ultim îl va reține pe primul ca un caz al său. Reținerea se va realiza ca fixare a sferei și treptei pe care se situează în procesul devenirii realității pe planul gîndirii și aceasta va însemna totodată precizarea notei obiectivității sale. În această dialectică a constituirii adevărului, orice adevăr se prezintă și se va prezenta ca element sau parte a sferei conștiinței de sine a realității, sferă care nu are limite, și treaptă sau moment în procesul fără de capăt al constituirii acesteia.

Pe baza acestora, progresul pe linia obiectivității și absolutului este însoțit de progresul relativității. Obiectivitatea și absolutul se realizează în și prin relativ.

Sensul și scopul cunoașterii este apropierea de absolut, de acel moment în care realitatea să transpară întrutotul în altul ei. Acesta este însă un deziderat spre a cărui realizare gîndirea tinde, se apropie în mod asimptotic fără a-l atinge vreodată.

Pentru evitarea scepticismului ce pare a se degaja din afirmația de mai sus, trebuie spus că principialmente el poate fi atins, aceasta fiind însăși menirea și rațiunea de a fi a spiritului. Pe de altă parte, pentru evitarea unui optimism exagerat, neștiințific fundamentat, trebuie spus că realmente nu poate fi atins, căci atingerea lui ar însemna moartea spiritului.

Un alt aspect al structurii aparte, aspațiale a adevărului îl constituie faptul că el este abstract și concret în același timp.

De obicei, se consideră ca fiind concret adevărul ce ființează la nivelul cunoașterii cu pronunțate note intuibile, și, cu cît ne ridicăm mai sus ca urmare a unei pătrunderi mai în adînc, cunoașterea devine mai abstractă și o dată cu ea și adevărul.

La o analiză mai atentă însă, această considerație se prezintă a nu fi consistentă. Este vorba, dacă operăm cu însăși categoria de concret de o abstractă, unilaterală și nu concretă abordare a adevărului și a însăși realității. În primul caz este vorba de reducerea realității la aspectul ei fenomenal, individual, iar în al doilea, de reducerea ei la esență și general. Ca și cum ar exista două realități despărțite una de alta și nu una singură. Dacă lucrurile ar sta așa, ar fi justificată atunci autonomizarea empiricului și teoreticului, lucru pe cît de eronat pe atît de străin cunoașterii științifice contemporane.

Unitatea și întrepătrunderea empiricului și teoreticului își găsește fundamentul în însăși natura dialectică contradictorie a realității, ca unitate și întrepătrundere a esenței și fenomenului, a generalului și individualului.

Pe baza celor de mai sus s-ar putea spune, oarecum paradoxal, că cu cît cunoașterea este mai concretă cu atît e mai abstractă, și cu cît e mai abstractă cu atît e mai concretă.

Pornind de la aceste cîteva considerații referitoare la raportul abstract-concret se poate constata că afirmația des întîlnită, că scopul cunoașterii este dezvăluirea esențialului și generalului, se dovedește a fi un adevăr parțial care se cere completat cu un alt aspect, nu mai puțin important, fără de care cunoașterea își pierde valoarea și semnificația ei umană, și anume, de urmărire și redare a esenței fenomenalizării esenței. Numai astfel cunoașterea, rezultat al surprinderii unor aspecte mai profunde, esențiale și generale, ale realității, poate deveni un instrument transformator al realității de către om, numai astfel se poate omul prin aceste instrumente insera eficace în mediu, căci el în activitatea sa practică niciodată nu acționează asupra esenței și generalului.

Cele de mai sus par a fi bine surprinse de filozoful american Carl G. Hempel. În analiza cunoașterii științifice concepută ca sistem atît în accepțiunea de proces cît și de rezultat, acesta constată existența principiilor interne și a principiilor de legătură. Primele vor caracteriza entitățile și procesele de bază invocate de teoria și legile cărora se supun aceste entități și procese, iar ultimele vor indica cum sînt legate procesele la care se referă teoria cu fenomenele empirice de care noi am luat deja cunoștință și pe care teoria le poate explica, preciza sau postzice[9].

Aceste cîteva aspecte ale structurii adevărului permit, cred, o mai nuanțată plasare a lui printre produsele activității gnoseologice și, în ace-

---

[9] Carl G. Hempel, *Teoriile și explicația teoretică*, în *Materialismul dialectic și științele moderne*, **XIII**, Logica științei, Editura politică, București, 1970, p. 160.

lași timp, surprinderea mai nuanțată a structurii cunoașterii atît ca relație procesuală obiect—subiect, cît și ca rezultat, raportul și unitatea dintre cele trei niveluri sau dimensiuni ale cunoașterii ca sistem: nivelul pragmatic, semantic și sintactic.

О СТРУКТУРЕ ИСТИНЫ КАК СТРУКТУРЕ ЕЁ ОСНОВНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ

(Резюме)

Путём познания действительность продолжает своё существование через другое как своё другое. Подлинное другое, через которое действительность продолжает своё существование и посредством которого её область непрерывно обогащается — это истина.

Истина как продукт и действительность мышления имеет особый статус по отношению к остальным областям и формам существования.

Особый статус истины состоит в том, что объективно-субъективные, относительно-абсолютные, абстрактно-конкретные особенности, стороны, признаки, через единство которых она существует, являются неотделимыми.

Если в рамках структуры, понимаемой как целое, составленное из солидарных элементов, в котором каждый элемент зависит от остальных и может быть тем, что он есть лишь через его отношение с остальными, элементы могут быть отделены один от другого, они сами будучи системами с собственной структурой, то, в случае истины, особенности, стороны, через единство которых она существует, не только являются теми, что они суть лишь через их отношение с остальными, но и являются теми, что они суть в и через другой.

Объективность как особенность, сторона истины проявляется и существует в и через и как субъективность и обратно, субъективность, разум с разумным основанием существует лишь в степени, в которой через неё проявляется объективность. На этой основе показывается, что нигде и никогда и на каком-либо уровне абстрактизации мы бы не находились, мышление не может отделиться от действительности без того, чтобы упасть в пустоту, в несуществование.

В своём становлении истина проявляется как выражение единства своего относительного и абсолютного характера.

Истина, будучи процессом, любая истина является и будет являться элементом или частью сферы самосознания действительности, сферы, не имеющей пределов, и ступенью или моментом в бесконечном процессе её становления.

ON THE STRUCTURE OF TRUTH AS A STRUCTURE OF ITS FUNDAMENTAL NOTES

(Summary)

Through knowledge reality continues its existence by another as another of its own. The authentic another by which the reality continues its existence and by which its domain is continually enriched is truth.

Truth as product and reality of thought proves to have a special statute as compared to the other domins and forms of existence.

The special statute of truth lies in the fact that the notes, the aspects, the characters: objective-subjective, relative-absolute, abstract-concrete, through whose unity it exists, are not detachable one from the other.

The structure is conceived as a whole formed of solidary elements in which each depends on the others and can be what it is only through its relation with the others, the elements cannot be detached one from the other, being systems with a characteristic structure themselves. With truth the notes, the aspects by

whose unity it exists, are what they are, not only through the relation with the others but also in and through the other.

Objectivity as a note, aspect of truth, ascertains itself and exists in and through both as subjectivity and inverted subjectivity; reason as raison d'etre exists only to the extent in which objectivity ascertains itself through it. Based on these it is shown that nowhere and never, on no abstracting stage can thought be detached from reality without falling into void, into nonexistence.

In its constitution truth appears as an expression of the unity between its relative and absolute character.

Truth being a process, any truth presents and will present itself as an element or part of the sphere of the reality, self consciousness, a boundless sphere and a stage or a moment in the boundless process of its constitution.

FORMELE REDONDANȚEI ȘI PRINCIPIUL PLUSULUI DE INFORMAȚIE

ION IRIMIE

Noțiunea de redondanță s-a născut în procesul elaborării noțiunilor fundamentale ale așa-numitei „Teorii matematice a informației“. Privită în genere noțiunea în cauză deține o mare valoare teoretică și practică; în perspectivă metodologică din ea se desprinde cel puțin un principiu de mare însemnătate pentru toată gama manipulărilor umane de informație. Atrăgînd atenția asupra acestei însemnătăți, sociologul francez A. Moles scrie: ... noi vedem, că redondanța întotdeauna diferă de zero și că *ea joacă aproape același rol important ca și noțiunea de cantitate de informație*“ (s.n., I.I.)[1].

*

Pentru a înțelege sensul și valoarea noțiunii de redondanță, pentru a o putea pune sub obiectivele unei analize, trebuie s-o urmărim în procesul elaborării ei teoretice, trebuie să-i arătăm detașarea din contextul celorlalte noțiuni și expresii ale matematicii fenomenului informațional.

După cum se știe autorul principal al noțiunilor teoriei matematice a informației, Cl. E. Shannon a privit fenomenele comunicării ca mulțimi de semne sau semnale, mulțimi de entități, ce transportă un anumit mesaj. Punctul de vedere shannonian asupra comunicării este esențialmente *statistic*. Pe Shannon nu l-a interesat „conținutul“ mesajului, „valoarea“ comunicării: aceste aspecte au rămas și rămîn, într-un anume fel, în afara posibilităților de abordare și evaluare în și prin aparatul matematic pe care l-a elaborat. Acest lucru este limpede recunoscut de Shannon în chiar primele pagini ale renumitei sale lucrări: „Adesea comunicarea are *semnificație* ... Aceste aspecte semantice ale comunicării nu au legătură cu latura tehnică a problemei. Contează doar, că, comunicarea transmisă este aleasă dintr-o mulțime de comunicări posibile“[2].

---

[1] Abraham Moles, *Théorie de l'information et perception esthetique*, Flammarion, editeur, Paris, 1953, p. 80.

[2] Cl. Shannon, *Matematiceskaia teoria sviazi*, în „Rabotî po teorii informații i kibernetiki“, Moskva, 1963, p. 244.

Analiza fenomenelor informaţionale din această perspectivă, în ciuda limitelor pe care organic le are, s-a dovedit a fi extrem de fructuoasă. Pe această cale C. Shannon a pus în circulaţie formula care-i poartă numele şi care alături de formula lui Einstein: $E = m.c^2$, contează ca o expresie matematică fundamentală în contextul ştiinţei contemporane[3]. Clasica formulă a lui C. Shannon[4].

$$H = - \sum_{i=1}^{n} pi \log pi$$

ne permite să evaluăm cantitativ informaţia statistică pe care o conţine o masă de semne şi semnale ce intervin într-o comunicare. Cîmpul de evenimente ce materializează un fenomen esenţialmente informaţional a fost simbolizat de Shannon *H* şi denumit entropie, prin analogie cu noţiunea şi expresia matematică a entropiei termodinamice. Pentru a nu confunda lucrurile, pentru a păstra clare distincţiile ce există între entropia shannoniană şi cea boltzmanniană, e bine să folosim pentru prima expresia de „entropie informaţională", expresie ce indică dintr-o dată planul din care un cîmp de evenimente aleatorii e considerat atunci cînd e abordat cu aparatul teoriei matematice a informaţiei.

Apreciem formula lui Shannon ca fiind formula evaluării cantitative a informaţiei „statistice" sau a „laturii statistice" a fenomenelor de ordin informaţional şi nu ca fiind formula „cantităţii de informaţie", cum se face adeseori în literatură, — din cel puţin două motive:

1. O formulă care pretinde surprinderea momentelor cantitative ale unei calităţi trebuie să fie măsura *acelei calităţi*. Formula lui Shannon, după cum singur apreciază şi după cum s-a dovedit în toate dezvoltările ei ulterioare, lasă *în fond* neatinse aspectele de ordin cantitativ ale *conţinuturilor semantice şi pragmatice* ale unei comunicări, conţinuturi în care, înainte de toate, se ascunde şi zace ceea ce e informaţie în calitatea şi esenţa ei.

2. Ar fi discutabil din punct de vedere teoretic şi nefericit din punct de vedere practic să considerăm graniţele dintre „statistic" pe de o parte, „semantic" şi „pragmatic", pe de altă parte, ca fiind în acelaşi timp şi graniţele dintre „cantitatea" şi respectiv „calitatea" universului informaţional. Un asemenea punct de vedere ar lăsa să se înţeleagă că actuala teorie matematică a informaţiei e suficientă, că nu e cazul unor dezvoltări ulterioare care să ne permită depăşirea în viitor a limitelor de principiu pe care actualmente le are.

Printre proprietăţile formulei lui Shannon există una care indică situaţiile cu maximum de nedeterminare şi ca atare de informaţie statistică, situaţiile în care toate evenimentele sînt considerate ca avînd pro-

---

[3] A. D. U r s u l, *Priroda informaţii*, Izd. Politiceskoi literaturî, Moskva, 1968, p. 3.
[4] Pentru explicarea elementelor acestei formule şi a modului funcţionării ei, vezi orice lucrare de Teoria matematică a informaţiei.

babilitatea de $\frac{1}{N}$, unde N reprezintă numărul de evenimente elementare. În acest caz:

$$H(p_1, p_2 \ldots . p_n) \leq H\left(p_1 = \frac{1}{N}; \; p_2 = \frac{1}{N}, \ldots, p_n = \frac{1}{N}\right)$$

Din aplicarea acestei inegalități la fenomenele comunicării, la problemele abordării statistice a unei limbi (naturale sau artificiale) rezultă că avem de-a face cu entropia informațională maximă și maximul de informație statistică numai în cazurile în care toate evenimentele elementare (foneme, morfeme, cuvinte, fraze etc.) le luăm ca fiind echiprobabile. Cazurile cele mai simple și mai tipice ale unor asemenea situații le avem de pildă în evaluarea cantitativă a unor alfabete sau a unor dicționare care înregistrează toate cuvintele unei anumite limbi. Evaluîndu-se cantitatea maximă de informație statistică a unor alfabete ale unor limbi naturale s-a stabilit, de pildă, că alfabetele cu 26 litere conțin o informație statistică maximă de 4.70 biți/literă[5]. Dacă $N = 26$ atunci:

$$H = -\sum_{i=1}^{26}\left(pi = \frac{1}{26}\right)\log_2 \frac{1}{26} = -\log_2 \frac{1}{26} = \log_2 26 = 4{,}70$$

Într-un asemenea caz se înscrie și limba română[6].

Cazul entropiei informaționale maxime, notat de obicei cu H_0, se realizează în cazuri rare, se realizează numai atunci cînd înregistrăm pur și simplu bogăția elementelor elementare ale unei anumite limbi. În raport cu cazurile concrete ale comunicării, cu cazurile folosirii efective a fenomenelor, morfemelor și combinațiile lor, entropia maximă și informația statistică maximă apare ca un *caz ideal*. În procesul întrebuințării semnelor și semnalelor, în realizarea efectivă a conexiunilor de tip informațional, avem de-a face, prin forța lucrurilor, cu moduri specifice de combinare a acestora și ca atare cu o abatere de la situația echiprobabilităților de $\frac{1}{N}$. În funcție de regulile fonetice, morfologice și sintactice ale limbii, în funcție de necesitatea subordonării acestora unui conținut semantic și pragmatic, sîntem obligați ca unele semne sau semnale să le folosim mai des, la altele să apelăm mai rar. De aci coeficienții de probabilitate apar ca fiind diferiți. Entropia informațională nu va fi de forma $H\left(pi = \frac{1}{N}\right)$, ci de forma $H\left(pi \neq \frac{1}{N}\right)$ iar conform inegalității date va fi mai mică decît H_0. Vom nota această entropie informațională reală sau relativă cu H. *În raporturile ce există între H_0 și H rezidă ră-*

---

[5] Vezi Cl. Shannon, *Predscazanie i entropia pismenaga anghiskogo iazîka* în „Rabotî po teorii informații i kibernetiki", Moskva, 1963. Vezi de asemenea L. Brillouis, *Science and information theory,* Academie Press, New-York, 1956.

[6] E. Nicolau, A. Sala, Al. Roceric, *Observații asupra entropiei limbii române,* în „Studii și cercetări lingvistice", anul X, 1, 1959.

dăcina ideii de redondanță. Redondanța este, în calitatea și cantitatea ei, tocmai această abatere de la realizarea informației maxime, este tocmai faptul nerealizării în practica comunicării a acesteia. În acest sens, filozofic vorbind, *termenul de redondanță vizează distanțele* ce există între ideal și real, posibil și efectiv în lumea fenomenelor informaționale. Formula evaluării cantitative a acestor raporturi, abateri, distanțe, este[7]:

$$R = 1 - \frac{H}{H_0}$$

Raportul $\frac{H}{H_0}$ ne indică informația statistică relativă. „Unitatea minus entropia relativă — scrie C. Shannon — este redondanța"[8]. Entropia informațională relativă sau informația statistică reală se poate evalua cantitativ dînd lui H diferite numere de ordine. În cazul lui H_1 calculăm informația reală luînd elementele comunicării ca fiind independente. Calculăm în acest caz, de pildă, informația statistică medie pe unitățile de fenomene, litere, cuvinte sau fraze, adică pe entitățile informaționale pe care le luăm ca elementare. Calculîndu-se de pildă H_1 pentru literele unor alfabete ale unor limbi europene s-au stabilit următoarele rezultate[9]:

Limba	H_0	H_1
Limba engleză	4,70	4,14
Limba franceză	4,70	3,98
Limba germană	4,70	4,10
Limba rusă	5,00	4,35
Limba română	4,70	4,11

E de semnalat că H_1 al entropiei informaționale a *Luceafărului* eminescian și al unor poezii argheziene este identic: 4,209 biți/literă[10].

H real poate fi și de ordinul doi, entropia poate fi evaluată nu pentru litere ci pentru combinații de cîte două litere. Calculînd H_2 pentru limba engleză L. Brillouin indică valoarea 3,32 biți/două litere. Același H_2 în evaluările lui Shannon e de 3,56 biți.

Pentru limba engleză și rusă au fost calculate și H_3 indicîndu-se valorile 3,10 și respectiv 3,01.

Din compararea valorilor H_1, H_2, H_3, etc. se poate observa manifestarea unei tendințe, tendința scăderii informației, abaterii de la informația maximă pe măsură ce ne apropiem de entropia de ordinul n. Aceasta înseamnă, în același timp, creșterea redondanței o dată cu trecerea de la un H_i la unul de ordinul $i + 1$. În acest caz devine evidentă relația[11]:

$H_0 \geqslant H_1 \geqslant H_2 \geqslant \ldots \geqslant H_n$, în opoziție cu care:
$R_0 \leqslant R_1 \leqslant R_2 \leqslant \ldots \leqslant R$.

[7] L. Brillouin, *Nauka i teoria informații*, Moskva, 1960, p. 47.
[8] Cl. Shannon, *Matematiceskaia teoria sviazi*, în „Rabotî po teorii informații i kibernetiki", Moskva, 1963.
[9] S. Guiașu și R. Theodorescu, *Matematica și informația*, Ed. Șt., București, 1965, p. 175—176.
[10] E. Nicolau, C. Sala, Al. Roceric, *Observații asupra entropiei limbii române*, „Studii și cercetări lingvistice", Anul **X**, 1, 1959.
[11] S. Marcus, E. Nicolau, S. Stati, *Introducere în lingvistica matematică*, București, 1966, p. 254.

Această relație s-a dovedit valabilă numai pînă la R_{32}. Pentru R mai mare, decît acest ordin creșterea coeficientului de redondanță practic nu mai contează. În limitele valabilității ei, această relație arată că micșorarea informației se face pe seama creșterii redondanței, că informația și redondanța statistică sînt în raporturi de invers proporționalitate. În ciuda faptului că redondanța apare ca un minus de informație, ea nu trebuie considerată ca un fenomen absolut negativ. Un anumit coeficient de redondanță apare în toate limbile posibile și acționează ca un element necesar al efectuării comunicărilor. În virtutea acestui fapt urmează să introducem cuvenita distincție dintre redondanța *necesară* și *nenecesară*. Redondanța necesară ar fi abaterea de la linia informației maxime care intervine în virtutea regulilor imanente ale comunicării, ea *condiționează* ființarea informației relative, *mărește siguranța* transmiterii mesajului, *permite corectarea* unor eventuale greșeli din contextul lanțului de semne sau semnale.

Redondanța statistică nenecesară și inadmisibilă este aceea pe care o dau literele sau expresiile care se suprapun în mod nejustificat, care se repetă inutil, pe care nu le reclamă efectuarea comunicării, care nu se justifică nici morfologic, nici sintactic, nici stilistic, nici semantic, nici pragmatic, cu un cuvînt surplusul inutil, surplusul nereclamat de nici una din condițiile comunicării.

*

Am analizat pînă aci modul elaborării noțiunii de redondanță. Am prezentat aparatul matematic care o definește și care ne permite s-o evaluăm valoric în cazurile concrete ale comunicării. Am discutat despre prezența și funcționarea aparatului ei într-un domeniu al contextelor informaționale, domeniul lumii fenomenale a acestuia, domeniul semnelor și semnalelor, privite acestea din punctul de vedere al structurii lor statistice. Am considerat noțiunea de redondanță, deci, ca fiind o noțiune cu mare pondere în analiza aspectelor de ordin statistic pe care le are un proces sau un fenomen informațional.

Problema care se pune în continuare este următoarea: S-ar putea extinde ideea redondanței în domeniul sau domeniile semantice ale lumii informaționale? Putem oare, în planul raportării semnelor la conținutul lor, la obiectul lor, la ceea ce acoperă și designează ele, la ceea ce e în dosul lor, la ceea ce exprimă ele, să operăm cu noțiunile de informație maximă, medie, minimă, cu noțiunea de redondanță, redondanță necesară, admisibilă, inadmisibilă? Am putea oare găsi în universul conexiunilor semantice niște corespondențe pentru ceea ce acoperă noțiunile principale pe care le-am analizat pînă aci?

Cu anumite rezerve, considerăm că la această gamă de întrebări s-ar putea răspunde afirmativ. Nota de rezervă e legată de faptul că pentru descrierea fenomenelor de *redondanță semantică* nu avem un aparat matematic elaborat. Față de lumea sensurilor sau semnificațiilor, față de încărcătura semantică a semnelor și semnalelor formula lui Shannon se dovedește a fi, după cum am mai spus, esențialmente neputincioasă. În

virtutea acestei situații, în entropii informaționale identice se pot turna valori semantice diferite și în entropii informaționale diferite se pot turna sensuri și semnificații identice sau relativ identice, așa cum se întîmplă de pildă în cazul tuturor traducerilor. Chiar dacă în planul conținuturilor semantice nu putem indica un număr precis de biți, nu putem opera cu formula redondanței, etc., unele aproximații cantitative nenumerice putem face. Putem opera cu ideea maximului de informație semantică și putem aprecia fără coeficienți preciși unele abateri de la acest maxim, putem vorbi de redondanță semantică. Care ar fi condiția realizării unei comunicări cu maximum de încărcătură semantică? În general se știe și se consideră că încărcătura semantică este luată din raporturile semnelor și semnalelor cu „obiectul" lor, obiect care poate fi nu numai un obiect fizic ci și un proces, un fapt de conștiință sau chiar un alt semn sau grupe de semne.

Dacă lucrurile stau așa, putem considera că realizăm informația semantică maximă atunci cînd fiecare unitate de semnal își acoperă obiectul și numai obiectul, cînd fiecare combinație care îndeplinește o funcție semantică își are un conținut pe care nu-l împarte cu nimeni. Fiecare semn sau semnal, fiecare cuvînt, propozițiune, etc. aduce cu sine un „obiect" sau o încărcătură informațională proprie. Originalitatea curgerii în timp a semnelor e în același timp și o originalitate de conținut. Cu fiecare nouă construcție lingvistică sînt puse în joc noi „obiecte" sau laturi ale acestora, noi idei sau nuanțe de idei.

Cerința realizării informației semantice maxime este o cerință ideală, nerealizată și nerealizabilă în procesele concrete ale comunicării. Datorită unor cerințe de diferite genuri (stilistice, didactice, etc.) de multe ori unul și același conținut informațional e învelit în forme diferite de expresie. În acest caz, în mod necesar se realizează o anumită abatere de la informația maximă, în mod necesar se manifestă fenomenul redondanței semantice.

Redondanța semantică se manifestă ca monotonie tematică și problematică, ca sărăcie de conținut informațional, ca repetare a unora și acelorași soluții, ca expunere diluată, ca proces comunicativ în care printr-o mare risipă de timp și de spațiu se transmite puțină informație semantică. Redondanța de acest gen face ca unul și același obiect al semnelor să se acopere sub haina unei anumite risipe de forme ale expresiei. Privite lucrurile din acest punct de vedere, se poate ușor constata și afirma că un text literar e mai redondant semantic decît un text științific. Genul creației literare, prin însăși condițiile lui, presupune o mai mare varietate și originalitate de expresie, pe cînd, creația științifică e mai atentă la obiect și la acoperirea acestuia în forme de expresie cît mai economice.

În planul corelațiilor semantice se poate vorbi de o redondanță necesară și una nenecesară. Indicarea aci a unor criterii generale ale necesității e foarte dificilă. Lipsa acestor criterii (alături de lipsa aparatului matematic de evaluare) face ca despre existența redondanței semantice într-o lucrare (studiu, carte, poezie, teză, monografie, expunere, etc.) să

se vorbească în termeni ce indică niște aproximații foarte elastice. În ciuda acestei situații de multe ori ni se conturează precis impresia că un conținut informațional a fost prea mult diluat, că surprinderea și exprimarea lui se putea face mai economicos. De aci și de aceea, în termeni tot aproximativi, putem considera și aprecia că lupta împotriva redondanței semantice nenecesare și neacceptabile este lupta pentru conținut informațional cît mai bogat, lupta pentru descrierea și explicarea unui fenomen sau proces, unei idei sau acțiuni într-o lume minimă de semne și semnale, de combinații ale acestora. Lupta împotriva redondanței semantice este grija pentru maximum de conținut informațional pe centimetru de spațiu sau pe secunda de timp folosite în comunicare, este lupta împotriva diluărilor informaționale, lupta pentru densitatea de sensuri și semnificații, lupta pentru *concetrare de informație*.

*

Dacă există redondanță semantică, dacă aceasta înseamnă risipă de semne și semnale pentru un sărac conținut informațional, se pune întrebarea: nu există oare și o redondanță pragmatică? Nu există situații care să ne permită să apreciem cuantumul de informație pragmatică ca fiind maxim sau undeva sub nivelul acestuia?

Considerăm că și la aceste întrebări se poate răspunde afirmativ. Considerăm de asemenea că și aci, în extinderea ideii de redondanță la planul corelațiilor pragmatice, se impune precizarea că nu avem la îndemînă aparatul matematic care să ne permită evaluarea numerică a gradelor de informație. Formula lui Shannon și aparatul care gravitează în jurul ei nu poate surprinde tezaurul de informație al destinatarului și mai ales interesele relative ale acestuia.

Fără posibilitatea aprecierii cantitative precise se poate totuși vorbi de informație pragmatică maximă în cazul în care comunicarea vizează numai și numai zone ale curiozității nesatisfăcute, în care nici o informație nu se suprapune peste vreo altă informație deținută deja de destinatar. Informația pragmatică e maximă atunci și numai atunci cînd repetiția e eliminată în mod absolut. Am putea realiza acest lucru, am putea atinge asemenea performanțe în cazul în care am fi (sau am constitui) niște mașini informaționale ideale, dacă am fi înarmați cu mecanismele unei memorii ideale. Cum sîntem însă niște ființe reale și ca atare rămase în urmă față de perfecțiunea idealității, fenomenul abaterii de la nivelul informației maxime apare ca un ceva inevitabil. În și prin această abatere se manifestă redondanța pragmatică.

În cazul comunicărilor interumane, în toate genurile de învățare, o oarecare repetiție, o oarecare suprapunere a unor conținuturi de informație peste altele, apare, în anumite limite, ca fiind absolut necesară. Subliniem însă că numai în limitele pînă la care repetiția e chemată să asigure fixarea informației sau cele pînă la care repetiția pregătește premisele asimilării unei informații noi. Depășirea limitelor indicate duce la formele redondanței pragmatice *nenecesare* și *neadmisibile*. Această redondanță face ca efectele pozitive ale principiului *Repetitia est mater stu-*

diorum să se transforme în contrariul lor. Surplusul de repetiție generează niște efecte care nu mai servesc universului informațional, care, dimpotrivă, îl subminează. Redondanța pragmatică nenecesară poate reduce pînă la zero rezultatele unor mase întregi de comunicări.

*

Considerațiile de pînă aci se rezumă toate în ideea conform căreia noțiunea redondanței, născută în contextul abordării statistice a fenomenelor de ordin informațional, se pretează, cu anumite rezerve și precizări, la generalizare, la extinderea ei și în domeniile informației semantice și pragmatice. Celor trei genuri ale informației le corespund trei genuri sau forme ale redondanței. Ca și genurile informației, formele redondanței nu stau pur și simplu unele lîngă altele, ele se presupun și suprapun, fiecare din ele este, într-un anumit sens, și celelalte două. Această suprapunere nu încalcă independența relativă a fiecăreia, nu șterge granițele pe care în contextul unității fiecare le are.

Dacă, conform considerațiilor noastre teoretice, redondanța înseamnă o anumită abatere de la informația maximă, ideală, atunci teoria redondanței ne obligă la unele concluzii metodologice. Din această perspectivă noțiunea și teoria redondanței ne cere formularea *principiului plusului de informație*. Acest principiu conține cel puțin următoarele:

a) reducerea la minimul posibil a redondanței necesare;

b) eliminarea absolută a redondanței nenecesare și neadmisibile.

Cerințele acestui principiu se rezumă, pe cele trei planuri fundamentale ale universului informațional, în lupta pentru economia și originalitatea de semne, și combinații ale acestora pentru bogăția de conținut, împotriva repetițiilor inutile.

Acest principiu se desprinde cu suficientă forță din întreaga teorie cibernetică a redondanței. El apare ca un mănunchi de cerințe fără de care universul informației nu poate crește și fără de care nu-și poate îndeplini funcțiunile sale anti-entropice. Unde informația nu crește își face loc Niagara entropiei.

Acolo unde conexiunile de tipul informației sînt condiție fundamentală a ființării sistemelor, lupta pentru plusul de informație devine condiție *sine qua non* a modului de a fi. Dacă omul vrea să fie, dacă vrea să persiste în colțul nostru de univers, dacă vrea să-și însușească substanțial și energetic și alte zone ale pămîntului și cosmosului trebuie să militeze conștient pentru promovarea principiului în cauză, pentru lărgirea și adîncirea cunoașterii, pentru plusuri de informație pragmatică și semantică mai ales.

Din modurile noastre de înțelegere a principiului formulat aci rezultă că informația nu e același lucru cu plusul de informație. Identificarea acestor două calități, din păcate, se face uneori în literatură. După opinia noastră informația rămîne informație și atunci cînd ea e transmisă în moduri în care redondanța e absolută, cînd ea, sub un aspect sau altul este, din punct de vedere cantitativ, zero. Cerințele principiului plusului de informație îndeamnă la atenție sporită față de redondanță, la măsuri care

să reducă redondanța relativă, care, în fiecare caz al comunicării, să împingă eforturile spre realizarea informației maxime.

În funcție de cerințele pe care le conține, așa cum ne sugerează V. Săhleanu, principiul plusului de informație ar mai putea fi denumit și „principiul optimizării redondanței". Această formulare e, poate, mai tehnică; numele dat de noi pare însă mai sugestiv. În orice caz, indiferent de modul în care îl vom denumi, principiul în sine e un principiu de fond al teoriei cibernetice a comunicării, al eforturilor abordării cantitative a universului informațional. Acest principiu e în esența sa principiul luptei pentru mai înalte performanțe de eficiență și calitate în toate cazurile operării cu semne și semnale, în toată gama manipulărilor de ordin informațional. Acest principiu se impune, mai ales la nivel uman, ca o veritabilă normă în întreaga muncă cu ideile, ca o mare condiție a progresului social general.

*

Fenomenul redondanței, sub diferitele lui forme, însoțește, așa cum am arătat, toate genurile comunicării interumane. El intervine în tot arsenalul de semne și semnale în și prin care omul și omenirea își elaborează și vehiculează informația specifică, informație de care depinde esențial modul de a fi atît al indivizilor cît și al tuturor genurilor de colectivități umane.

Dacă lucrurile stau așa, dacă redondanța are o asemenea pondere în contextul vieții sociale nu e de loc surprinzător că atît respectarea cît și încălcarea principiului plusului de informație duce la cîteva consecințe pe care e firesc să le conștientizăm.

Din perspectivă sociologică, prezintă mare interes mai ales modurile sociale a redondanțelor nenecesare și neadmisibile. Acestea se soldează cu alterări ale proceselor de creștere a universului informațional, univers fără de care progresul omului și omenirii devin de neconceput.

Dacă din această perspectivă ne referim la formele redondanței statistice nenecesare și neadmisibile am nota înainte de toate că acestea sînt relativ ușor de depistat. Pentru comunicările scrise există îndeletniciri sociale — armata corectorilor — care elimină suprapunerile nejustificate de litere, cuvinte, texte etc. În comunicările orale redondanța statistică se manifestă mai ales prin formulele parazite ale vorbirii. La o primă vedere s-ar părea că fenomenul e destul de nevinovat și că n-ar merita prea multă atenție. Dacă ne gîndim însă la frecvența care se manifestă în conferințe, lecții, expuneri, etc., dacă ne gîndim ce loc și timp ocupă în mod nejustificat, ar trebui să ne facem din el o problemă; să-i conștientizăm neajunsurile și să-i eliminăm manifestările.

Lucrurile se prezintă ceva mai complicat atunci cînd e vorba de formele sociale ale respectării și încălcării principiului plusului de informație în planul conexiunilor semantice. Aci respectarea principiului îmbracă în mod esențial forma descoperirii științifice, sintezei filozofice, creației artistice, normării sau renormării etice, legiferării sau relegiferării juridice, orientării sau reorientării politice. Prin toate acestea, atunci

cînd ele sînt autentice, se aduc conținuturi noi în cîmpul informației, se asigură o anumită creștere a acestuia. Descoperirea științifică, în măsura în care își merită numele, este sau trebuie să fie prin excelență un plus de informație. Generalizarea filozofică nu e nici generalizare și nici filozofică dacă rămîne la nivelul conținutului informațional al datelor pe care le generalizează, dacă nu se ridică pe o treaptă nouă de cunoaștere, treapta problemei și soluției filozofice. O creație artistică, dacă e cu adevărat o creație, aduce cu sine o lume nouă și proprie de sensuri și semnificații, lume pe care nu o conțin celelalte forme ale vieții spirituale și nici celelalte realizări ale genului. În domeniile moralei, dreptului și politicii ca alte zone ale universului informațional uman, ca zone care alimentează în alte moduri viața omului și colectivelor umane, plusul de informație se manifestă mai ales în perioadele de revoluție socială, de reorientare adîncă a formelor și conținutului vieții politice și prin aceasta și a celei morale și juridice. În toate acestea, cu cît adîncimea reorientării e mai mare cu atît comenzile conduitei sociale sînt și trebuie să fie mai pline de conținut informațional.

Dacă din perspectiva plusului de informație semantică privim fenomenele vieții spirituale vom putea ușor constata că redondanța se manifestă aci mai întîi ca *tiraj* al operelor de cultură. Vrem să spunem prin aceasta că informația semantică nu crește prin numărul mare al exemplarelor unor lucrări, reviste, publicații, etc. Din această cauză rezultă că tirajele operelor de cultură nu se justifică din punctul de vedere al apropierii informației semantice de parametrii ei maximi și posibili. E adevărat justificarea vine aici din altă parte, din nevoile răspîndirii operei în cauză în mase cît mai largi de consumatori. Dacă tirajele unei lucrări nu fac să crească în extensiune informația semantică totală, ele fac să crească în densitate acest univers informațional. Numărul de exemplare care nici din punctul de vedere al creșterii numărului de consumatori nu se justifică intră în sfera redondanței absolute.

Din aceeași perspectivă apar ca forme sociale ale redondanței semantice și *reeditările*. Orice reeditare repune în circulație aceeași informație semantică. Practica reeditărilor reprezintă și ea o abatere de la principiul plusului de informație semantică. Dacă această practică apare ca fenomen redondant și nejustificat din punctul de vedere al cerințelor creșterii informației semantice totale, ea apare ca justificată din punctul de vedere al repunerii în circulație a unor valori deosebite ale tezaurului informațional noțional sau general uman.

În lumina principiului pe care-l discutăm, se cade să mai reținem că au aceeași soartă și *traducerile*. Și acestea sînt mod de manifestare a redondanței semantice. Aci, mai evident decît oriunde, același conținut semantic se toarnă doar în alte genuri de semne și semnale, de combinații ale acestora. Aci, dacă traducerea e izbutită, se poate realiza cel mult aceeași informație, dacă nu cumva o diminuare a ei. Ideal ar fi să putem renunța la practica traducerilor, să scutim societatea de aceste eforturi nejustificate. Ideal ar fi să putem citi în orice limbă sau să ne înțelegem toți prin unul și același mijloc de comunicare. Cum această

condiție ideală nu se poate realiza urmează să suportăm această irosire de mijloace ale manipulării de informație dacă vrem să intrăm în posesia creației spirituale a altor popoare.

Și acum, într-un ultim rînd, ceva despre soarta *citatelor*. Dacă judecăm locul și rolul acestora prin prisma plusului de informație ajungem să apreciem că valoarea lor e minimă, că se manifestă și ele ca gen a redondanței semantice. Cîte lucrări, studii, etc. se reduc la zero de îndată ce scădem din informația lor semantică totală informația împrumutată din surse.

O asemenea apreciere nu înseamnă că referirile la ideile altora, indicate cu sau fără ghilimele, nu și-ar justifica în genere locul și rolul. Ele apar ca momente necesare în creația spirituală atunci cînd servesc la argumentare, la analiză sau sinteză, valorificare, cînd pregătesc fondul necesar lansării unor idei noi. Din punct de vedere social, fenomenul citării devine fenomen negativ atunci cînd o lucrare apare ca o țesătură mai mult sau mai puțin eclectică de citate și idei împrumutate. Un asemenea fenomen e destul de prezent în formele sociale ale manipulărilor informaționale.

Abaterile de la principiul plusului semantic de informație, îndepărtarea de prelucrările informaționale angajate de granițele dintre cunoscut și necunoscut mai îmbracă și haina *tautologiei* în munca științifică, *dogmatismului* în gîndirea filozofică, *epigonismului* în creația artistică. Orice lucrare cu asemenea note se îndepărtează de zonele decunoscutului, de zonele descoperirii unor noi fațete ale existenței, unor noi structuri, noi legi, noi fenomene și esențe. Scrisul tautologic, dogmatic, epigonic e un scris semantic redondant, inadmisibil redondant. Scrisul acesta introduce în diferite sfere ale însușirii informaționale a realității o anumită monotonie a problemelor și soluțiilor, monotonie care nu crește ci dimpotrivă scade conținutul universului informațional.

Consecințe asemănătoare generează și formele redondanței pragmatice. Specificul acestora constă în aceea că ele acționează nu în planul raportului lumii semnelor la obiectele lor, ci în planul conexiunilor acestora cu destinatarii.

Dacă redondanța semantică se prezintă ca o repetiție la obiect, redondanța pragmatică se manifestă ca repetiție și monotonie la subiect. Aci redondanța înseamnă în esență ignorarea tezaurului informațional pe care destinatarul îl deține, înseamnă suprapunerea justificată sau nejustificată a unei informații peste o altă informație existentă deja în sistemul capabil să aibă nu numai în sine, ci și pentru sine un anume cuantum de informație.

Modurile sociale de manifestare a acestei redondanțe sînt mai greu de surprins. Sînt greu de surprins și granițele dintre repetiția necesară și nenecesară, admisibilă și neadmisibilă.

Fără prea mari pretenții de indicare a unor asemenea forme și granițe am reține totuși că sînt redondanțe din punct de vedere pragmatic toate genurile de învățare a învățării, de învățare a ceea ce a fost o dată învățat. La scară socială fenomenele la care ne putem gîndi înainte de

toate sînt repetițiile din munca școlii, coloanele presei, programele instituțiilor de cultură, munca de propagandă, etc. Nu e vorba de repetițiile justificate din punct de vedere al circulației ideilor, — lecții recapitulative, predare concentrică, etc., ci de *suprapunerile tematice*, de faptul că pe linia predării unor teme ciclurile superioare ar putea depăși cu mai mult cuantumul de cunoștințe al nivelului inferior. În aceeași situație se află și fenomenul *paralelismelor tematice*. Se întîmplă adesea ca despre unul și același fenomen elevii, studenții etc. să afle pe calea a o serie de surse și canale de informație. Fenomenul nu e rar și nu e de neglijat.

Sînt multe cazurile de monotonie sau repetiție tematică în munca de propagandă ideologică și politică. De prea multe ori se cultivă, din punctul de vedere al destinatarilor acestei propagande, unele și aceleași conținuturi informaționale.

Pentru a evita asemenea consecințe atît în munca de propagandă cît și în genere, trebuie să tindem conștient spre atingerea nivelului maxim al informației pragmatice, trebuie să evităm comunicarea acelor conținuturi informaționale care de mult zac în memoria destinatarilor, să vizăm cît putem mai mult golurile de cunoaștere. Lupta împotriva redondanței pragmatice este deci grija permanentă de a comunica ceva nou acelora cărora te adresezi, grija de a nu te suprapune peste adevăruri de mult bineșteiute. Acei care lucrează cu ideile — oameni de știință, scriitori, publiciști, filozofi, etc. — trebuie să depună un efort susținut de depistare a zonelor curiozității nesatisfăcute, de asigurare a unui plus de informație din punctul de vedere al subiecților destinatari.

*

Din descrierile și analizele de pînă aci rezultă, credem, cu suficientă limpezime locul și rolul principiului plusului de informație în contextul vieții sociale. Acest principiu metodologic apare ca fundamental în întreaga muncă cu ideile. Dacă lucrurile stau așa ar trebui ca principiului în cauză să-i acordăm mai multă atenție atît în teoria cît și în practica domeniilor vieții spirituale. Acest principiu ar trebui să intre mai atent în analizele epistemologice și de sociologie a cunoașterii. Indicarea formelor de ordin social pe care le îmbracă redondanța, indicarea consecințelor negative pe care genurile redondanței nenecesare le are, ar trebui să intre ca problemă în toate analizele ce privesc eficiența transmiterilor și stocărilor informaționale, în toate analizele de metodologie a învățării.

Din această perspectivă considerăm că nu se acordă atenția cuvenită noțiunii de redondanță atunci cînd în cibernetica științei, în informatică, documentaristică, etc. se vorbește despre „criza informațională"[12]. Se consideră că această criză e generată de „creșterea exponențială" a producției științifice contemporane, a publicațiilor, a institutelor, a ființei umane angajate în producția de idei. Această creștere generează în mod evident dificultăți serioase de stăpînire a informației, de stocare, selectare și manifestare a ei. Fără îndoială, un asemenea fenomen există și el e însoțit

---

[12] V. V. Nalimov, Z. M. Mulcenko, *Naukometria*, Moskva, 1969, p. 8.

de o evidentă „criză". Considerăm însă că așa-zisa „criză informațională" e mai degrabă generată de fenomenele redondanței, mai ales de cele ale redondanței nenecesare. Coeficienții redondanței se cade să fie luați în considerare atunci cînd se analizează procesele dezvoltării spirituale ale lumii contemporane. Nu ne înstrăinăm atît de mult în informație, în creșterea acesteia, cît mai ales în redondanță, în producția de idei ce se abate de la cerințele înaintării, pe un plan sau altul, spre plusul de informație.

Corelațiile informație-redondanță vor modifica mult nu numai datele fenomenului „criză informațională", ci și modurile evaluării lui cantitative și calitative. Aceste evaluări vor avea, fără îndoială, anumite consecințe și pentru indicarea căilor ieșirii practice din criză. Din aceste evaluări va rezulta că cel puțin pentru o parte a crizei, pentru cel puțin jumătate din efectele negative, căile depășirii sînt cele ale optimizării redondanței, ale realizării principiului plusului de informație.

*

Am ajuns la încheierea acestor considerații. Mobilurile scrierii lor au fost două dorințe. Mai întîi dorința de a extinde ideea redondanței, atît de frumos pusă în lumină de teoria matematică a informației, și la domeniile sau aspectele semantice și pragmatice ale informației, dorința de a elabora și pune în circulație noțiunile de redondanță semantică și pragmatică. În al doilea rînd dorința de a atrage atenția asupra principiului ce decurge de aci pentru practica muncii cu ideile, asupra a ceea ce am numit principiul plusului de informație. Ni se pare acest principiu ca fiind esențial în elaborarea științei, în construcția filozofică, în crearea artei, în întreaga mișcare a culturii. Unde e vorba de om nu poate să nu fie vorba și de informație, de formele și genurile cele mai înalte ale ei, de acest element care definește atît esența, cît și consumul specific al spiritului uman.

ФОРМЫ ИЗБЫТОЧНОСТИ И ПРИНЦИП ИЗБЫТКА ИНФОРМАЦИИ

(Резюме)

Автор статьи сначала излагает содержание понятия избыточности, так, как оно было выработано в шенноновской теории сообщения. Избыточность рассматривается как отклонение от максимальной статистической информации. Автор пытается расширить идею избыточности и в плане семантических и прагматических связей сообщения и, следовательно, пытается сформулировать понятия семантической и прагматической избыточности. Из этих способов существования явления избыточности автор пытается выделить и сформулировать принцип избытка информаций и его основных требований: максимальная экономия знаков, как можно более богатое информационное содержание и устранение повторений, являющихся ненужными с точки зрения получателя сообщения. Автор считает, что принцип избытка информации имеет особое значение для работы в области идей.

REDONDANTION FORMS AND THE INFORMATION PLUS PRINCIPLE

(Summary)

The notion content of redondantion is presented in the way it was elaborated in the Shennonian theory of communication. Redondantion is considerated to be a deviation from the maximum statistical information. An extention of the idea of redondantion is attempted in the plan of the semantic and pragmatic communication connections, by formulating the notions of semantic and pragmatic redondantion. By studying the characteristics of the redondantion phenomenon the formulation of the information plus principle is attempted as well as its fundamental requirements: maximum economy of signs, rich informational content and elimination of the useless repetitions from the point of view of the communication recipient. The information plus principle is considered to be of special value in dealing with ideas generally.

DESPRE OBIECTIVAREA CONȘTIINȚEI SOCIALE

KATALIN SZEGŐ

Spre deosebire de cei mai mulți marxiști de la începutul secolului nostru, Lenin a subliniat nu o dată că modelul noțional materie-conștiință are un rol preponderent și în judecarea fenomenelor sociale, precizînd în același timp că proiectarea mecanică a acestuia asupra socialului este o simplificare teoretică. Sau în orice caz, în domeniul ontologiei sociale el necesită explicații suplimentare. Conștiința socială nu este reductibilă doar la fenomenul reflectării. După părerea lui Marx lumea obiectivă este reflectată dar și apropiată, însușită *(Aneignung)* de conștiința umană. Tocmai această idee a fost descoperită și revalorificată de Lenin.

Cu alte cuvinte, morala, politica, arta, filozofia etc. sînt sisteme de idei, imagini, stări de spirit, dar și *formele diferențiate ale activității, ale creativității umane*. În acest sens descrierea și înțelegerea rolului activ al conștinței sociale nu se reduce la afirmația — de altfel justă, dar în orice caz unilaterală — că „noțiunile sînt elastice", „ideile sînt constructive". Caracterul activ al conștiinței sociale se manifestă mai ales prin *sistemele de obiectivare*.

Obiectivarea cunoașterii umane se realizează în primul rînd în producția bunurilor materiale. În primul rînd, dar nu exclusiv, chiar dacă această formă de activitate are rolul primordial în continuitatea existenței sociale și în progresul social. În procesul dezvoltării istorice se conturează *sistemele de obiectivare proprii* formelor relativ diferite ale activității spirituale.

Am folosit termenul „relativ diferit", prin care vrem să sugerăm o problemă de altfel cunoscută: formele și nivelele conștiinței sociale sînt diferențiate din punct de vedere structural, dar nu sînt izolate. Din punct de vedere funcțional interdependența lor este și mai evidentă. Dincolo de diferențiere, formele și nivelele conștiinței sociale *în ansamblul lor* satisfac nevoile spirituale ale unei epoci.

Fiecare formă și nivel al conștiinței sociale are sistemele de referință și de obiectivare cu caracter și structură specifică. Este clar că obiectivarea conștiinței comune — prin tradiții, prejudecăți, sau prin stereotipiile

sociale — are un alt conținut și altă structură decît obiectivările științei sau ale artei. Așa după cum religia, morala își realizează sistemul de referință obiectivă altfel decît conștiința politică sau dreptul. Cred totuși că putem surprinde și o anumită notă comună a acestor obiectivări. Și anume, fiecare la rîndul său *constituie o formă de însușire practico-spirituală a lumii* și este legată, mai mult sau mai puțin, de rețeaua instituțiilor sociale. Aici ajungem iarăși la noțiunea mult discutată a suprastructurii. Fără să intrăm în detalii, ținem să menționăm că suprastructura este un mijloc noțional, absolut necesar pentru descifrarea și descoperirea structurii sociale. Revenind la tema noastră, putem afirma că instituțiile sociale și sistemele de idei de un anumit ordin și cu anumite funcțiuni au în mare parte un caracter suprastructural. Dar după părerea noastră, declararea pur și simplu a caracterului suprastructural al fenomenelor sus amintite lasă în umbră o serie de probleme. De exemplu: clarificarea multilaterală a statutului ontologic și sociologic al vieții spirituale, dialectica obiectiv-subiectiv în procesul social. Mai precis, pe această cale nu se rezolvă dilema teoretică: putem oare identifica conștiința socială cu latura subiectivă? Sau, în ceea ce privește celălalt termen al raportului: putem identifica totalitatea relațiilor materiale cu factorul obiectiv?

Literatura marxistă și nu în ultimul rînd literatura de specialitate autohtonă, a lămurit deja că sfera noțiunii de existență socială este mai largă decît noțiunea de relații materiale. Tot așa, că noțiunea obiectivului nu se rezumă numai la fenomenele vieții materiale, pentru că se „desprind" de subiectul creator nu numai rezultatele activității material-productive, dar și „produsele" activității practico-spirituale. Acestea din urmă devin aspecte, momente ale sistemelor de referințe social-obiective.

Interpretarea justă a naturii ontice a socialului și în primul rînd a conștiinței sociale este și mai îngreunată de înțelegerea unilaterală a corelației conștiinței sociale cu cea individuală.

Lenin în fragmentul său cunoscut — *În jurul problemelor dialecticii* — formulează în mod concentrat raportul general-particular. Manualele și cîteodată și monografiile mai pretențioase proiectează această formulare și asupra relației care se fixează între conștiința individuală și cea socială. Într-un sens au dreptate: conștiința socială este într-adevăr creația indivizilor. Nu există nici o substanță spirituală în sine, care autodevine și se autoexplică, conștiința socială se dezvoltă și se îmbogățește în urma activității spirituale a oamenilor. Indivizii sînt purtătorii vii ai conținuturilor conștiinței sociale. În acest sens conștiința socială — ca general — există în și prin particular. Este indiscutabil faptul că din conștiința socială nu putem deduce nemijlocit conștiința individuală. Aceasta din urmă este sistemul convingerilor, cunoștințelor, interpretărilor și sentimentelor, care izvorăște nemijlocit din condițiile specifice ale vieții individului și din rețeaua relațiilor interpersonale. Deci particularul nu intră decît incomplet în general. În același timp conștiința individului concret nu poate integra exhaustiv conștiința socială. Limitele acestei integrări — mai ales în zilele noastre — sînt determinate nu numai de divi-

ziunea socială a muncii, ci și de bogăția impresionantă a cunoștințelor. Toate acestea sînt adevărate și în această manieră sînt ele explicate de manuale și monografii.

Dar oare este corectă afirmația conform căreia produsele activității spirituale sînt prezente numai ca formații psihice: idei, material cognitiv, sentimente, voința, trăiri artistice în conștiința indivizilor? Pentru că în capul oamenilor, psihicul este singura formă de existență a conținuturilor conștiinței.

Și mai clar: știința, arta, politica, morala etc., nu ființează de fapt și în afara acestei formații psihice, caracteristice conștiințelor individuale? Indivizii sînt într-adevăr purtătorii și creatorii conștiinței sociale, dar conștiința socială nu se reduce la aspectele generale prezente în gîndirea și stările de spirit ale indivizilor. În cadrul științei, al moralei, al artei etc., aceste momente generale — prin om și în interdependență cu conștiința individuală — devin sisteme obiective, sisteme de referințe obiectivate. Prin obiectivarea și instituționalizarea proprii conștiinței sociale, ea depășește sfera indivizilor, chiar și sfera subiectivului. Din acest punct de vedere relația conștiinței sociale cu cea individuală nu se manifestă numai conform dialecticii particularului și generalului, ci apare și ca relație obiectiv-subiectiv.

Marx în *Manuscrisele economico-filozofice,* analizînd procesul muncii și fenomenul înstrăinării, surprinde relația obiectiv-subiectiv, chiar în sfera producerii bunurilor materiale. Produsul muncii este munca obiectivată, *încorporată* într-un obiect. Producerea bunurilor materiale este *crearea practică a unei lumi de obiecte,* și totodată *o autoafirmare a omului* ca ființă genetică conștientă. Rezultatele practicii-spirituale cuprind la fel ambele aspecte: sînt autoafirmarea omului și elementele unei „lumi" obiectivate. „Produsul" spiritual este obiectivat, dar nu totdeauna obiectualizat. De aceea vrem să folosim noțiunea obiectivării nu în sensul său corporal, nu în sensul, de exemplu că o nuvelă este sau nu tipărită. Așa cum nici instituționalizarea artei nu se explică pe deplin prin înființarea anumitor asociații artistice. Dacă este adevărat că societatea nu este suma aritmetică a indivizilor, tot astfel nici arta nu este totalitatea creațiilor artistice, ci — ca și știința sau celelalte forme ale conștiinței sociale — o formă de activitate, o formă de apropiere, de însușire a realității, cu un sistem de obiectivație specifică. Arta este reflexivă, dar creează o „lume specifică", esența căreia este presupunerea estetică a lucrurilor.

Creația fără doar și poate depinde de subiectul creator, depinde de intuiția, de talentul acestuia, dar nu este arbitrară. Creatorul nu este independent de legile creației artistice. Iar în aceste legi se cristalizează experiențe seculare ale creației. În cadrul sistemului de referință dat ce corespunde specificităților structurale ale activității artistice, legile creației apar ca obiective față de creator. Creația, ca fapt împlinit, se desprinde de creator și începe o „viață independentă": întruchipează anumite principii artistice, trezește emoții și pasiuni, simbolizează spiritul epocii, sau anumite curente din spiritul vremii, devine punctul de ciocnire al

diferitelor interpretări, cu alte cuvinte se transformă într-un fapt de cultură, într-o parte integrantă a sistemelor de relații deja formate. Dacă creația este o capodoperă ea va fi catalizatorul unor noi relații. Să nu mai vorbim despre faptul cunoscut că efectul obiectiv al operei nu depinde totdeauna de intențiile subiective ale creatorului. Această afirmație cred că este valabilă și în ceea ce privește modificarea condițiilor în timpul istoric, dar chiar și în epoca contemporană creatorului.

Deci conștiința socială există prin, dar nu totdeauna în particular, avînd și o formă de existență de sine stătătoare, specifică, și deasupra existenței și conștiinței indivizilor, fiind și un fapt ontic, în sensul obiectiv al cuvîntului.

Am amintit mai sus că sistemele de referințe și obiectivare ale formelor conștiinței sociale au caracter specific. Voi invoca cîteva exemple. Obiectivarea politicului și a dreptului ne conduce mai departe de sistemele de obiectivare ale conștiinței sociale. Statele sau partidele politice nu sînt numai obiectivările ideilor, ci în primul rînd a relațiilor politice. Constituțiile, normele juridice în vigoare, programele partidelor si statutele lor de funcționare cred că pot fi considerate cazuri de obiectivare a ideilor în primul rînd. În ambele cazuri unitatea relații-idei e prezentă în obiectivare, dar în fiecare caz accentul cade pe unul sau altul din termenii raportului. Caracterul relativ al distincției dintre cele două sfere de obiectivare este subliniat și de asemănarea mecanismului de obiectivare. Ambele au un statut ontic față de acțiunea umană și ambele au caracter ideologic.

Morala, în modul ființării ei, nu deține instituții proprii. Dar și morala este o formă specifică a apropierii lumii de către om, o formă care se încadrează în diverse activități umane, care creează obiectivările sale specifice. Trebuie să facem deosebire între ideile și normele morale, pe de o parte, și sfera eticului, pe de altă parte. Eticul este și după părerea lui Hegel depășirea subiectivului, unitatea dintre subiectiv și obiectiv, unde accentul cade pe termenul obiectiv. Dar nu putem face o distincție netă între aspectele pur spirituale și cele pur practice ale moralei. Relațiile dintre oameni primesc coloritul etic numai în prezența idealurilor și în prezența cerințelor ideale. Sistemul cerințelor ideale — după afirmația lui Marx — este „distilatul“ relațiilor interumane și al experienței conduitei umane. Cînd anumite sisteme de reguli și de scări valorice morale devin cunoscute pe lîngă funcția de reflectare, primesc funcția de reglementare a relațiilor interne și devin mijloace axiologice în judecarea acțiunilor umane. Aprecierea acțiunii și funcția de reglementare se manifestă în mișcarea opiniei publice.

Obiectivările etice — ca și morala în totalitatea sa — au caracter imanent. Fenomenul moral apare ca un moment al fiecărui gen de activitate umană și nu ca o activitate pură, distinctă. Este interesant faptul că lipsa momentului moral în relațiile și acțiunile oamenilor e mai „vizibilă“ decît prezența lui. Lipsa țesăturii morale produce devalorizarea idealurilor și generează conflicte.

În încheiere țin să menționez că încercarea mea nu propune nici o rezolvare definitivă. Vrea să dovedească, doar, că explicarea problemei formațiilor spirituale este posibilă nu numai din punctul de vedere al reflectării, ci și din punctul de vedere al onticului social.

ОТНОСИТЕЛЬНО ОБЪЕКТИВИЗАЦИИ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

(Резюме)

Формы общественного сознания являются системами идей, но и различными формами человеческой деятельности со специфическими системами объективизации. Активный характер общественного сознания проявляется главным образом посредством этих систем объективизации. Общественное сознание имеет самостоятельную, специфическую форму существования, сверх существования и сознания личностей, являясь и онтическим фактом.

ON SOCIAL CONSCIENCE OBJECTIVITY

(Summary)

The forms of social conscience are both systems of ideas und differentiated forms of human activity with specific objectivation systems. The active character of the social conscience manifests itself especially by these objectivation systems. The social conscience has an independent and specific form of existence, above the existence and conscience of the individuals, being an ontical fact at the same time

PROBLEME ALE DEFINIBILITĂȚII ARTEI

OVIDIU MAGHIARU

Teoria artei se distinge azi, în ansamblul științelor sociale, printr-o diversificare fără precedent a punctelor de vedere propuse pentru explicarea și găsirea acelor laturi care unifică diferitele domenii și ramuri artistice. Cercetînd sumar lucrările de estetică din ultimele decenii putem ajunge la concluzia că o parte din diferențele de concepție asupra esenței și funcțiilor artei se datoresc marii diversivități de sensuri pe care diferiți autori le acordă termenului de artă.

Vom încerca să comentăm, desigur succint, cîteva dintre cele mai răspîndite definiții ale artei cuprinse în lucrări mai recente și să formulăm cîteva opinii care să vizeze întrebările de mai sus.

Un tip de definiție a artei este cea afirmată de Herbert Read în termenii următori: „toți artiștii sînt însuflețiți de aceeași dorință, dorința de a procura plăcere; iar arta este în modul cel mai simplu și mai obișnuit definită ca încercarea de a crea lucruri plăcute. Astfel de lucruri satisfac simțămîntul nostru de frumos, iar simțămîntul de frumos este satisfăcut atunci cînd avem posibilitatea de a sesiza o anumită unitate sau armonie a relațiilor exterioare percepute prin simțuri"[1]. Așa cum lasă să se înțeleagă însuși autorul, definirea artei prin efectul de plăcere pe care îl determină este foarte răspîndită în rîndul multor esteticieni contemporani în diferite variante. Și în cazul acestei definiții se pot constata atît justețea cît și incompletitudinea ei. Definiția exprimă un adevăr prin aceea că în procesul de receptare a operelor de artă din toate domeniile creației, în subiect se produce o stare particulară pe care în mod obișnuit o numim plăcere estetică. În același timp, definirea artei prin efectul pe care îl are asupra receptorului este incompletă, unilaterală pentru că se are în vedere numai un moment constitutiv al artei, receptarea ei de către public. Se scapă din vedere celelalte componente și anume, creația artistică și opera de artă care o dată creată are a existență independentă față de creator și receptor. Termenul de plăcere estetică este, la rîndul lui, mai mult rezultatul folosirii convenționale a noțiunilor decît

---

[1] Herbert Read, *Semnificația artei*, Ed. Meridiane, București, 1969, p. 27.

al unei determinări științifice a sensului său. Este foarte greu, dacă nu imposibil, de făcut deosebiri esențiale între plăcerea estetică și plăcerea provocată de alte fenomene sau evenimente de natură extraestetică. Deci, însăși plăcerea estetică încă nu este determinată sub raportul trăsăturilor ei specifice, deosebite de plăcerea provocată de obiecte sau acțiuni de altă proveniență decît sfera esteticului. Or, cu ajutorul unui termen care el însuși este ambiguu, nu se poate defini arta. La acestea se mai poate adăuga că operele de artă din toate ramurile produc sau pot să producă o gamă mult mai largă de simțăminte, și nu arareori, cu totul opuse plăcerii. Este știut, ca să dăm numai un singur exemplu, că tragicul care poate fi exprimat prin mai toate ramurile artei, nu poate fi tradus prin simțămîntul de plăcere. El implică milă, admirație, compasiune, revoltă, disperare etc., care, desigur, depășesc cu mult sfera termenului de plăcere.

O altă încercare contemporană de a surprinde esența artei, respectiv elementul definitoriu al ei, este cea a lui Ernst Fischer. În lucrarea sa *Necesitatea artei* găsim o pledoarie strălucită în favoarea artei, a permanenței ei, a caracterului ei profund uman, pledoarie a cărei valoare crește în condițiile contemporane cînd se vorbește tot mai mult despre dezumanizarea artei și chiar despre dispariția ei. Scopul acestei lucrări nu este definirea artei în sensul riguros logic. Dar din primele capitole se poate desprinde intenția autorului de a găsi și formula ceea ce este esența ultimă a oricărei arte. Pentru el, esența artei este magia înțeleasă ca un sentiment contradictoriu de neputință și dominare a naturii în același timp, sentiment prezent în activitatea generală de creație umană și care explică și permanența artei. „Această magie care se află la originea existenței umane și care creează concomitent cu un sentiment de neputință și o conștiință a puterii, concomitent cu o teamă de natură și facultatea de a domina natura, este esența însăși a oricărei arte. Primul făcător de unelte, care a dat o formă nouă unei pietre pentru a o pune în slujba omului, a fost și primul artist. Primul dătător de nume a fost și el un mare artist atunci cînd a descoperit un obiect din imensitatea naturii, l-a domesticit cu ajutorul unui semn și a transmis celorlalți oameni această creație a graiului ca instrument al puterii"[2].

Magia ca punct de plecare în explicarea artei este o idee mai veche și destul de răspîndită. O mare parte din istoricii de artă găsesc că necesități de ordin magic stau la baza primelor creații din peșterile și grotele din epoca comunei primitive. Reprezentarea unor animale sau scene de vînătoare crea sentimentul creșterii puterii omului asupra naturii. Pentru majoritatea teoreticienilor artei, magia explică originea, apariția primelor reprezentări artistice, dar nu constituie o explicație suficientă a permanenței artei în zilele noastre. E. Fischer crede însă că magia înțeleasă ca sentiment al dominării naturii de către om este factorul permanent și esențial care se manifestă cu intensitate maximă în creația artistică.

---

[2] Ernst Fischer, *Necesitatea artei*, Ed. Meridiane, București, 1968, p. 43.

Nu se poate nega, credem noi, faptul că dominarea pe care omul o exercită asupra naturii prin munca creatoare are ca efect la nivelul subiectivității noastre formarea unor trăiri în care sentimentul dominației ocupă un loc important. Se poate pune însă următoarea întrebare: în ce domeniu al creației umane acest sentiment este cel mai intens prezent? În domeniul acțiunii directe asupra naturii, în procesul producției materiale sau în cel al creației artistice? Puterea omului asupra naturii se manifestă azi în primul rînd în tehnică și nu în artă. De aceea, se pot formula rezerve față de teoria lui E. Fischer, cu atît mai mult cu cît arta modernă se îndepărtează de natură, ea nu mai este un mijloc de reprezentare directă a ei. Apoi, magia nu poate satisface spiritul științific al cercetătorului artei și pentru că ea poate fi considerată ca manifestîndu-se în toate domeniile creației omenești, specificul ei în artă fiind de domeniul indeterminabilului. Magia ca acel ceva care unifică esențialmente arta conține o anumită cantitate de adevăr dar nu constituie o premisă suficientă pentru a răspunde la întrebarea ce este arta.

Printre încercările de a aborda definitoriu conceptul de artă putem enumera discuțiile menite să răspundă la întrebarea dacă este sau nu arta asimilabilă cu limbajul. Se preconizează în general două soluții diametral opuse care pornesc de la anumite premise reale. Reprezentanți tipici ai celor două orientări sînt Pierre Francastel și Mikel Dufrenne. Primul este indignat că cineva poate susține că arta nu este limbaj și atribuie această greșeală lipsei de informație, de studii asupra constituirii și structurii limbajelor artistice. Pentru Francastel ,arta este în raport cu limbajul ceea ce este magia pentru religie. Întreaga sa lucrare *Pictură și societate*, în care urmărește evoluția reprezentării plastice a spațiului de la Renaștere pînă la cubism, este pătrunsă de această idee a artei-limbaj și nu de puține ori face apel la necesitatea studierii particularităților limbajului artistic ca unul din limbajele umane. Este interesant de notat în această ordine de idei că Francastel, cu tot entuziasmul său pentru artă-limbaj, nu încearcă să indice care ar fi particularitățile acestui limbaj. În general, cei ce susțin caracterul de limbaj al artei nu găsesc indispensabilă argumentarea multilaterală a tezei lor.

Diametral opusă este poziția lui Mikel Dufrenne. Convingerea sa este că nu există o analogie între limbaj și artă. Nici el nu neagă că operele de artă sînt create în conformitate cu un anumit cod care însă nu poate fi considerat echivalentul lexicului și gramaticii specifice oricărei limbi. Dacă ar fi să acceptăm analogia dintre artă și limbaj, atunci fiecare operă în parte, avînd în vedere unicitatea lor, ar trebui să fie considerată ca avînd o limbă deosebită.[3]

Cu tot caracterul diametral opus al celor două poziții nu se poate contesta realitatea și justețea unora dintre premisele de la care pornesc. Concomitent se poate formula și obiecția că cele două păreri opuse se caracterizează prin utilizarea unor argumente sau afirmații mai puțin

---

[3] Vezi. M i k e l D u f r e n n e, *L'art est-il langage?*, în „Revue d'Esthétique", Paris, nr. 1/1966.

fundamentate, dar explicabile prin avîntul firesc ori de cîte ori se caută rațiuni suficiente în sensul afirmării unei idei atît de dificile cum este cea în cauză. De exemplu, cei ce susțin că arta este limbaj pleacă, după cîte se pare, în principal de la constatarea că aperele de artă comunică, exprimă, semnifică ceva. Dar această constatare nu este, după părerea noastră, edificatoare și numai pentru consecințele ei atît de largi încît arta ar trebui considerată doar ca un caz particular înt-o lume plină de un număr impresionant de limbaje. Pentru că orice creație umană, nu numai arta, poate exprima sau semnifica ceva, dacă nu pentru noi contemporanii, pentru cei ce vor urma și vor avea posibilitatea să studieze creațiile de azi cu mai multă obiectivitate și spirit științific. Mai mult. Diferitele aspecte ale naturii spontane pot avea o largă gamă de semnificații pentru individ sau pentru societate. Se poate afirma că tot ce este valoare este implicit semnificant pentru om sau societate, dar este greu de susținut că diferitele categorii de valori reprezintă tot atîtea limbaje. Se pare că cei ce vorbesc despre limbajul artei, utilizează această expresie în sens metaforic și se mișcă de fapt într-un cerc vicios. Este limpede că pentru a răspunde la întrebarea în ce constă specificul limbajului artistic echivalează cu a răspunde la milenara întrebare ce este arta, întrebare care în prezent nu a primit un răspuns satisfăcător.

Părerea opusă pleacă de la constatarea, tot justă, că opera de artă este un vehicul de profunde și complexe semnificații umane dar care nu aparțin în primul rînd etajului rațional. Or, cum nu cunoaștem o logică a emoțiilor sau sentimentelor, în general al trăirilor, conținutul semnificant al operelor de artă nu poate fi identificat cu limbajul. Indiferent de valoarea științifică a celor două orientări în estetica contemporană, un fapt poate fi apreciat ca cert: știm ce este limbajul vorbit și care sînt legile lui, dar nu știm încă ce este limbajul artistic și care sînt determinantele lui. O părere pe deplin științifică în această dispută nu ne-o putem imagina decît cu condiția să se cunoască suficient de bine nu numai ce este limbajul vorbit, dar și care sînt legile, regulile limbajului artelor. Numai atunci se vor putea constata similitudinile și deosebirile dintre cele două limbaje, respectiv dacă arta poate fi considerată limbaj. Pînă atunci este evident că se pot susține, cu egale șanse de a fi adevărate sau false. amîndouă părerile.

La noi în țară au existat, atît în trecut cît și în prezent, preocupări în sensul elucidării esenței artei. Dintre acestea ne vom referi la soluția oferită de Liviu Rusu în lucrarea sa *Logica frumosului.* În esență este vorba de o poziție a cărei rădăcini se află în estetica filozofilor antici greci și care, în diferite variante, s-a perpetuat pînă în secolul nostru. Esența artei constă în frumusețea ei; se identifică arta cu frumosul, de unde rezultă că a defini frumosul înseamnă a defini arta. Estetica clasică a făcut din frumos conceptul fundamental al artei în opoziție cu urîtul care era considerat exterior și incompatibil cu arta. Dacă ne referim la creația artistică a Greciei antice și a epocilor care i-au urmat pînă la impresionism, reducerea artei la frumos apare justificată chiar și atunci cînd constatăm prezența în operele de artă a unor elemente ce nu pot

fi încadrate în sfera conceptului de frumos (unele picturi aparţinătoare stilului romanic, comediile sau tragediile clasice etc.). Este interesant cum rezolvă această problemă L. Rusu în lucrarea amintită. El este de părere că în artă echivalează cu absurdul să se vorbească despre urît. În acele cazuri în care operele de artă reprezintă sau descriu aspecte urîte din viaţă, urîtul este de fapt metamorfozat în frumos prin mijloacele artei. Astfel că un fapt oarecare din realitate, apreciat ca urît, atunci cînd este transpus în artă el devine frumos.[4]

Creaţia artistică a secolului nostru a complicat deosebit de mult raporturile dintre artă şi frumos. Dacă se aveau în vedere doar operele de artă realizate în limitele principiilor estetice tradiţionale, se putea susţine şi teza transformării urîtului în frumos în sfera artei; în epoca contemporană această teză nu mai poate fi susţinută. Întreaga concepţie despre frumos a fost răsturnată astfel încît azi sînt rari acei esteticieni care reduc arta la frumuseţe. Dar chiar dacă şi în zilele noastre am presupune că esenţa artei este frumosul, problema definirii artei tot nu se rezolvă. Din punct de vedere teoretic, definirea noţiunii de frumos nu este cu nimic mai uşoară decît a noţiunii de artă. De aceea, nici dificultăţile care apar definind arta prin frumos nu au putut fi depăşite. Această situaţie este sesizată în multe lucrări contemporane de estetică care menţionează următoarele cauze pentru care frumosul nu poate defini arta: în primul rînd, frumosul are o sferă mult mai largă decît arta din moment ce el este prezent şi în natura spontană sau în diferite sfere ale activităţii umane; în al doilea rînd, arta nu este numai frumoasă, în ea apar şi aspecte de cu totul altă valoare, chiar şi urîtul. Deci, sfera artei este în acelaşi timp mai largă şi mai îngustă decît cea a frumosului. Pentru ca frumosul să poată constitui elementul definitoriu al artei el ar trebui să fie specific numai artei, în orice caz, frumosul artistic să se deosebească esenţial de cel natural sau de cel din societate. Dar noi nu putem face deosebiri esenţiale între frumosul artistic şi cel natural. Aşa cum am avut prilejul să arătăm şi în altă parte, frumosul natural poate fi apreciat ca fiind identic cu cel artistic cel puţin din două puncte de vedere. În primul rînd, atît opera de artă cît şi natura frumoasă se situează, în raport cu contemplatorul, ca ceva dat, exterior lui ca sursă, dat pe care îl percepe esenţialmente identic. Cu alte cuvinte, ca act de percepţie relaţia dintre opera de artă şi om este identică cu relaţia dintre om şi un fragment frumos din natură. Sub acest aspect nu există deosebiri esenţiale între un peisaj creat de un artist şi un peisaj frumos natural. Amîndouă se constituie ca relaţii pe care omul le percepe cu aceleaşi simţuri. În al doilea rînd, între trăirea estetică determinată de o operă de artă şi cea provocată de contemplarea frumuseţilor naturii nu putem constata distincţii nete. În această ordine de idei se pot admite deosebiri de grad ale intensităţii trăirilor emoţionale mult mai mari în

---

[4] Vezi, Liviu Rusu, *Logica frumosului*, Ed. pentru literatură universală, Bucureşti, 1968.

cazul artei, de unde provine și așezarea frumosului artistic la un nivel superior celui natural.

Datorită acestor cauze, frumosul este un aspect important al artei, uneori putîndu-se chiar identifica esența unei opere de artă cu frumosul, dar el singur încă nu poate defini noțiunea de artă într-un mod satisfăcător din punct de vedere logico-teoretic.

Mai recent, cu problema definibilității artei se ocupă Victor Mașek. Autorul pleacă de la ideea că în prezent noțiunea de artă este în criză pentru că ea nu mai acoperă producțiunile de tot felul cum sînt: pop-artul, op-artul, arta cinetică, action-paintingul etc. Toate aceste producții se situează în afara noțiunii de artă, ele sînt paraartă. Noțiunea de artă nu poate fi extinsă la infinit, ea trebuie limitată pentru a putea fi un instrument suficient de lucru în estetică. El vede următoarele elemente permanente definitorii ale artei și care ne permit să eliminăm din sfera ei ceea ce nu-i aparține:

a) Intenționalitatea; orice acte de creație presupun intenția de materializare în opera făurită a unui conținut semnificant derivat din *„dorința de comunicare interumană* a unor informații estetice, transmisibile doar pe calea limbajului artistic...". La nivelul receptorului de artă se manifestă, de asemenea, o intenționalitate, aceea de a descifra mesajul conținut în operă. Dacă cele două intenționalități nu fuzionează, nu declanșează o „reacție" din vina creatorului sau a publicului, opera nu este adevărată, adică nu are valoare artistică;

b) „Un alt element definitoriu al artei... îl reprezintă *caracterul de structură* compozițională *deliberată* a obiectului respectiv, menită să releve receptorului emoția artistului..."[5].

Putem observa că V. Mașek formulează de la început o opinie pe care nu o putem accepta, aceea că pop-artul, op-artul etc., nu sînt artă, ci paraartă. Dar această concluzie nu este în întregime adevărată nici din punct de vedere al faptelor și nici din cel al elementelor definitorii ale noțiunii de artă propuse de el însuși. Nu pot fi nici unul dintre curentele de mai sus, în întregimea lor, scoase din sfera artei. Este bine cunoscut faptul că multe din creațiile unor artiști, mai cu seamă americani, populează numeroase muzee de artă modernă și nu cunoaștem opinii ale unor mari esteticieni contemporani care să nege valoarea artistică a acestor lucrări. Este adevărat că, poate, niciodată în istoria creației artistice nu a fost posibilă comiterea unor exagerări de natură să pună sub semnul îndoielii însăși noțiunea de artă, așa cum se petrec lucrurile în zilele noastre. Foarte frecvent ni se prezintă „opere" fără nici o valoare sau logică plastică drept artă, ele situîndu-se de fapt foarte aproape de cîmpul imposturii artistice sau chiar al șarlataniei. Se pare apoi, că prezentul nu a fost întotdeauna cel mai bun judecător de ansamblu al operelor de artă. Este suficient să ne referim la modul în care au fost judecați de către contemporanii lor Van Gogh sau Gauguin. Timpul însă

---

[5] V. E. Mașek, ***Paraartisticul și criza noțiunii de artă,*** în „Revista de filozofie", nr. 12/1969.

ierarhizează, așază pe fiecare creator și operele sale pe o anumită treaptă a scării valorilor artistice.

Așadar, nu putem exclude din sfera artei, în totalitatea lor, artiștii și creațiile încadrate în curentele op-artului, pop-artului etc.

Dar elementele definitorii ale noțiunii de artă propuse de V. Mașek nu ni se par acceptabile în întregime nici din rațiuni pur teoretice. După cum am citat mai sus, primul element definitoriu al artei este intenționalitatea înzestrării operei cu un conținut semnificant în sens estetic pe care receptorul să-l poată descifra. Dacă cele două intenționalități nu se realizează, opera respectivă trebuie considerată fără valoare artistică. În consecință, autorul luptînd împotriva lărgirii prea mari a sensului noțiunii de artă, realizează de fapt efectul de îngustare nepermisă a lui. Avînd ca premisă intenționalitatea, V. Mașek consideră că arta neagră sau cea rupestră nu pot fi considerate artă, pentru că le lipsește intenționalitatea creatorului în sensul de a elabora un obiect cu scop artistic. Tocmai în această concluzie se află slăbiciunea principală a definiției propusă de V. Mașek.

Specialiștii care au studiat picturile rupestre și statuetele, măștile etc., create de diferite triburi din Africa și din alte părți ale lumii sînt, în general, de acord că ele au fost create cu un scop magic, că a lipsit scopul estetic conștient. De altfel, s-a constatat că la triburile africane lipsește o noțiune prin care să se desemneze valoarea artistică a unui obiect, că nu există cuvîntul *frumos* în limbajul lor. Dată fiind această constatare, este posibil ca operele la care ne referim să fie excluse din sfera artei numai pentru că nu au fost create cu scopul de a realiza o finalitate estetică? Credem că nu. Ele au fost conștient create cu un scop magic, iar inconștient li s-a conferit și o valoare estetică. Pentru noi europenii sensul magic inițial s-a pierdut sau este insesizabil, rămînînd valoarea lor artistică pe care nu vedem de ce nu am contempla-o ca atare. Orice obiect creat de om, independent de sensul lui inițial, intră în sfera artei dacă are un înalt conținut artistic acum pentru noi, cum este cazul picturilor rupestre sau al statuetelor de proveniență africană.

Prin extensiune, această teorie poate avea consecințe și mai grave dacă ne gîndim că operele cum sînt cele ce țin de pictura, sculptura, arhitectura, muzica religioasă pot fi excluse din sfera artei pentru că scopul lor fundamental în momentul creării nu a fost cel estetic, ci religios.

Ne dăm seama că definiția lui V. Mașek se referă și este deci valabilă numai la activitatea de creație artistică mai apropiată de noi în timp cînd, în urma adîncirii procesului de diviziune a muncii, creația artistică a devenit o profesiune, o formă de activitate și muncă pe deplin independentă în viața societății. Se uită că au fost vremuri cînd creația artistică nu putea fi desprinsă de munca de creație în general. Aceasta nu ne poate împiedica să facem abstracție de scopul inițial al multor opere și să reținem numai semnificația lor estetică, semnificație care le face apte pentru a ocupa un loc în corpusul valorilor artistice.

Unii esteticieni contemporani, pornind probabil de la constatarea că nici una dintre definițiile noțiunii de artă nu este aptă să răspundă la numeroasele obiecții care se pot aduce — ne referim desigur la obiecții reale —, au emis părerea că noțiunea de artă este indefinibilă. Vom menționa aici una dintre cele mai tipice păreri de acest fel, aceea a lui Marshall Cohen.

El pornește de la criticarea teoriilor estetice tradiționale care au căutat să găsească trăsăturile specifice ale operelor de artă sau ale experienței estetice și care să poată constitui un temei ultim pentru judecățile critice.

„Nu există nici un temei, spune Marshall Cohen, să admitem pentru experiența estetică o proprietate care i-ar fi esențială, sau să credem că o asemenea proprietate ar deosebi experința estetică, de pildă, de aceea practică sau intelectuală. Și este îndoielnic dacă există o anume trăsătură *esențială* a criteriilor folosite în aprecierea estetică, fără a mai vorbi de trăsătura care le-ar diferenția de criteriile folosite în aprecierea științifică sau morală, economică sau tehnică“[6]. Autorul consideră că dificultățile filozofiei artei izvorăsc nu numai din imposibilitatea descoperirii esenței estetice, ci și din credința unora că ea ar putea fi descoperită de aici încolo. S-a dovedit în toate cazurile pînă acum că acele trăsături cum sînt forma semnificativă, unitatea organică, echilibrul etc. a căror prezență în operele de artă este relativ ușor de constatat, nu sînt suficiente pentru toate cazurile și felurile de artă.

Dificultățile mari pe care le implică definirea noțiunii de artă rezultă și din modul în care ea este tratată în diferitele dicționare editate în ultimul timp. De exemplu, *Revue d'Esthetique,* începînd cu Nr. 1/1967, a inițiat publicarea unui vocabular de estetică. Primul termen tratat a fost cel de *artă*. Ne putem da seama de ambiguitatea acestui termen în estetica contemporană dacă avem în vedere că se menționează nu mai puțin de opt sensuri în care este folosit. Și mai curioasă ni se pare situația că în numeroase dicționare, mai ales în cele care tratează problematica artei contemporane, cuvîntul *artă* pur și simplu nu figurează printre termenii definiți.

În cele ce urmează am dori să expunem, într-o formă succintă, cîteva din principalele motive pentru care arta este un fenomen atît de dificil de definit încît pînă în prezent nu dispunem în știința despre artă de o imagine mulțumitoare, în ciuda înmulțirii încercărilor în acest sens.

1. Arta cuprinde trei momente principale: creația artistică, opera de artă și receptarea artistică. Specificul acestor trei momente este atît de deosebit încît ceea ce este valabil pentru momentul receptării nu este valabil pentru procesul de creație și invers. De aceea, este greu să se găsească acea trăsătură de unire care să le definească simultan.

2. Creația ca moment al artei este o activitate a cărei sferă depășește arta și provoacă greutăți în stabilirea deosebirilor între creație în

---

[6] Marshall Cohen, ***Aesthetic essence,*** în culegerea ***Philosophy in America,*** London, 1965, p. 116.

general și creația artistică, atît din punctul de vedere al aspectului psihic, cît și cel al realizării practice, materiale. În plus, creația angajează atît sfera raționalului cît și cea a subconștientului, dar nimeni nu poate stabili în fiecare caz în parte măsura exactă a participării celor două aspecte fundamentale ale subiectivității noastre.

3. Opera de artă este întotdeauna un obiect cu caracteristici fizice perceptibile prin simțuri, dar nu poate fi redus niciodată la totalitatea acestor caracteristici. Pe de altă parte anumite calități ale operelor de artă ce țin de structura lor și pe care estetica le desprinde și le formulează, deci pot fi învățate, se dovedesc insuficiente pentru ca oricine să poată crea o operă de artă. Ele conțin întotdeauna un plus în raport cu ceea ce conștiința noastră teoretică poate explica și ordona. Acest plus pentru unii este de natură transcendentă, mit ca la Garaudy, magie ca la E. Fischer, inefabil pentru alții. Pentru toți, esența estetică a operelor de artă nu se conștientizează niciodată pe deplin.

4. Receptarea artei este o atitudine fără caracter obligatoriu, aprecierea estetică neavînd nici un fel de consecințe obiective care să se poată constitui în criterii certe și universal valabile. Factorii de care aprecierea estetică depinde sînt atît de mulți și variați încît gîndirea teoretică nu-i poate constitui într-un sistem stabil.

5. Diversitatea ramurilor, artistice, deosebirile mari dintre operele literare, plastice, muzicale, teatrale, coreografice, arhitecturale și cinematografice împiedică intențiile de generalizare, de găsire a laturilor comune care să permită operația de definire.

6. Operele de artă sînt unicate. Fiecare dintre ele întrunește caracteristici proprii numai ei. De aici decurg greutăți în stabilirea acelor aspecte care să ne permită definirea lor globală.

7. Calitățile estetice nu sînt proprii numai operelor de artă, ci și naturii spontane. Discuțiile care s-au purtat cu privire la esteticul natural și cel artistic, asemănările și deosebirile dintre ele, precum și includerea sau excluderea esteticului natural din sistemul esteticii ca știință mai continuă și în prezent.

8. Esența estetică, cel puțin în arta tradițională, nu s-a manifestat în mod pur. Chiar și operele arhitecturale și muzicale, prin excelență abstracte, au avut semnificații ce depășesc sfera esteticului. Raportul dintre estetic și extraestetic în artă constituie una din cele mai controversate probleme ale esteticii contemporane. Dintre toate direcțiile, abstracționismul este singura orientare actuală care pretinde excluderea totală a elementelor, așa-zise, extraestetice. În ansamblu, istoria artei dovedește că o disociere netă între esența estetică și semnificațiile de altă natură nu se poate opera.

Marea diversitate de definiții ale noțiunii de artă și carențele lor pare să ne conducă la ideea că în acest domeniu nu pot fi formulate definiții cu șanse de a fi pe deplin adevărate. Cu rare excepții, subliniem în mod deosebit acest fapt, definițiile noțiunii de artă citate de noi sau altele sînt adevărate, juste, dar incomplete. Putem conchide că valoarea lor științifică este parțială, ele exprimînd numai un aspect sau altul din

marea bogăție de aspecte esențiale ce caracterizează arta. Numai totalitatea definițiilor de valoare parțială reunite, presupunînd că această operațiune ar fi posibilă, ar fi în măsură să ne dea o imagine completă despre ce este arta.

Se pune întrebarea ce consecințe și în general ce importanță are faptul dacă arta este sau nu definibilă după toate regulile logicii. Cea mai importantă consecință privește statutul esteticii ca disciplină științifică. Pot apare dubii cu privire la o disciplină ce se cere a fi științifică în ipoteza că obiectul ei este indefinibil. Mulți autori, mai vechi și mai noi, contestă posibilitatea unei estetici generale cu caracter științific tocmai pentru motivul că conceptul ei fundamental, arta, este indeterminabil. Ei consideră elaborarea unor estetici particulare ca singura soluție pe calea alcătuirii unor imagini teoretice capabile să satisfacă nevoia umană de explicare științifică a artei. Sînt demne de menționat, în acest sens, lucrări al căror scop este determinarea nu a noțiunii de artă în general ci a diferitelor ramuri artistice cum sînt: conceptul de literatură, de arte plastice, de muzică etc. Aceste încercări răspund unor necesități reale și își au utilitatea lor. Dar, credem noi, estetica în calitatea sa de filozofie a artei este posibilă ca știință chiar dacă conținutul conceptelor și judecăților cu care operează nu au fost și, probabil, nu vor fi nici în viitor adevăruri universal valabile. Nevoia de sistematizare teoretică, tendința de a găsi și conceptualiza esența artei este o permanență și ea realizează scopul chiar dacă nu în mod complet.

Dificultățile definirii artei nu ne poate duce la concluzia că ar fi incognoscibilă. Arta a fost și va fi explicată suficient pentru a satisface nevoia noastră de a ști. Nu va putea fi în mod total explicată pentru că izvorăște, ființează și se adresează în mod individual, implică elemente subiective ce țin de trăire care este parte componentă a modului de a fi al omului. Poate că, așa cum susțin unii autori, dacă am putea determina riguros științific toate resorturile structurale și funcționale ale artei, dar mai ales ale operei de artă, ea ar înceta să mai fie ceea ce este.

ВОПРОСЫ ОПРЕДЕЛИМОСТИ ИСКУССТВА

(Резюме)

Автор занимается затруднениями, встречаемыми эстетиками, пытающимися определить понятие искусства. Производится обзор — сопровожденный комментариями — некоторых более важных взглядов последнего времени, из которых следует, что определения понятия искусства не могут ответить удовлетворительно на возражения, которые они могут встретить. Следовательно, до сих пор они всегда были неполными, частичными. Автор формулирует некоторые выводы о научном значении определений искусства и о последствиях неполноты этих определений на научный статус эстетики. Одновременно автор пытается показать важнейшие причины, из-за которых трудно определить понятие искусства.

SUR LA POSSIBILITÉ DE DÉFINIR L'ART

(Résumé)

L'article s'occupe des difficultés qui se dressent devant les esthéticiens qui ont l'intention de definir la notion d'art. On passe en revue, accompagnés de commentaires, quelques exemples plus importants de ces derniers temps, d'où il résulte que les définitions de la notion d'art ne peuvent répondre de façon satisfaisante aux objections qui peuvent leur être opposées. Elles ont été par conséquent, jusqu'ici, toujours incomplètes et partielles. On formule quelques conclusions concernant la valeur scientifique des définitions de l'art et les conséquences que les lacunes de ces définitions peuvent avoir pour le statut scientifique de l'esthétique. On tente un même temps de formuler les causes principales pour lesquelles la notion d'art est difficile à définir.

ASUPRA CONCEPTELOR DE NAȚIUNE ȘI CONȘTIINȚĂ NAȚIONALĂ

EUGEN S. CUCERZAN

Interesul mare și constant față de problema națională se explică, pornind de la o determinație generală, prin valoarea națiunii ca factor explicativ de istorie și civilizație. Acest interes a înregistrat poziții teoretice și politice suplimentare datorită faptului că problema națională a apărut după ce, eliberîndu-se de principiile mistice ale evului mediu, omul tinde să reglementeze relațiile sociale prin sine însuși, în mod rațional și, nemijlocit, atunci cînd, dezvoltîndu-se în națiuni, popoarele vor să-și clădească viața de stat pe baze naționale. Însă, „rezolvarea problemei naționale" prin instaurarea libertății, egalității și independenței în viața națională și de stat nu înseamnă pentru națiune un epilog, deoarece acum posibilitățile sale multilaterale au mediu optim de realizare, statul fiind un instrument și nu un scop al existenței și progresului societății.

Problema națională avansează pe noi poziții de interes, dat fiind că dezvoltarea omenirii implică tot mai mult și în mod legic domeniul relațiilor internaționale, extinderea și aprofundarea lor. Existența națiunilor se condiționează reciproc, oferind: 1. teoretic, motivul delimitării și comparației; 2. practic, un mod de a fi în condițiile în care relațiile dintre indivizi și clase se completează cu relațiile dintre popoare și națiuni.

Prima constatare, generală, care se degajă din studiul ideologiei europene a națiunii, este marea diversitate a înțelesurilor și definirii fenomenului național. Însă, dincolo de această multitudine de concepții, deseori contrare și contradictorii, este afirmată de la început necesitatea dezvoltării societății umane moderne în forme naționale. Națiunile sînt părți ale omenirii, moduri particulare dar inalienabile de existență a sa, scrie Simion Bărnuțiu punînd în relație aspirațiile de viață națională românească cu atribute specifice omenirii în toate formele sale naționale. „Ce este apa pentru pești, aerul pentru zburătoare și pentru toate viețuitoarele, ce este lumina pentru vedere, soarele pentru creșterea plantelor, vorba pentru cugetare, aceea e naționalitatea pentru fiecare popor . . . prin ea vorbim și astăzi cu părinții noștri, cari au trăit înainte de mii de ani; prin ea ne vor cunoaște strănepoții și posteritatea peste mii de ani;

naţionalitatea e îndemnul cel mai potent spre lucrare pentru fericirea genului omenesc"[1].

Doctrina naţională provine teoretic din filozofia luministă a dreptului natural care postulase egalitatea originară şi de aceea în esenţă permanentă a tuturor oamenilor. Dreptul la existenţă, libertate şi egalitate „aparţine" omului „de la natură" şi, ca atare, trebuie realizat şi în societate. Ideologia naţională va extinde acest deziderat iusnaturalist, afirmat la nivel politic în revoluţia franceză (1789), de la individ şi clasă socială la popor — *species nationalis*. Apariţia şi evoluţia naţiunii solicită anumite condiţii, obiective şi subiective, date în renaşterea revoluţionară, prin libertate, a omenirii. Pentru ca această necesitate legică să poată birui, adică să transforme noţiunea de realitate politică, se caută. sub impulsul mişcărilor naţionale, tot mai mult un răspuns la întrebarea „ce este naţiunea"?

Conceptul de naţiune nu se poate înţelege fără cunoaşterea evoluţiei sale istorice, respectiv a semnificaţiilor cu care diferitele epoci l-au înzestrat. Termenul derivă din latinescul *nascor* — a se naşte, desemnînd în etimologia respectivă comunitatea de origini. În evul mediu a fost utilizat în sens de cetăţenie (v. studenţii de la universităţi sau negustorii în tîrguri), iar în secolul XVIII se referă la grupe de oameni sau chiar de animale[2].

Doctrina spiritualistă afirmase, în spirit hegelian, că naţiunea este încorporarea unui „suflet al poporului" devenit naţiune prin realizarea „conştiinţei de sine"; „materialismul naţional" a descoperit substratul naţiunii în elementele sale materiale constitutive, naţiunea reprezentînd o organizare determinată a materiei biologice.

Un mare ecou a avut definiţia lui Pascal Mancini (1851), conform căreia naţiunea este o „societate naturală de oameni, de unitate de teritoriu, de origini, de obiceiuri, de limbă adaptată unei comunităţi de viaţă şi de conştiinţă socială"[3]. Teoria manciniană, a „empirismului naţional", realizează o simbioză între factorii materiali şi spirituali ai naţiunii, conştiinţa, „la coscienza della nationalita", fiind „il sofio della vitta". Ea oferă un argument politic: statele trebuie să se întemeieze pe criterii naţionale, aceasta fiind — se va spune apoi — un element de pace, progres şi promovare a dreptului în relaţiile dintre ele.

În Germania se elaborează teoria „erudită" („obiectivă") a naţiunii, care postulează ca elemente constitutive, definitorii, comunitatea de origini — rasă —, trecut, teritoriu, limbă, interese economice, destin şi religie.

Teoria „electivă" („subiectivă") a naţiunii, ilustrată în Franţa de către Maximin Deloche (1860) şi Ernest Renan (1882), pune accentul, spre deosebire de cea obiectivă, pe factorii morali, spirituali, conştiinţa naţională, voinţa colectivă, ceea ce ulterior, în alţi termeni şi pe planuri poli-

---

1 Simion Bărnuţiu, *Românii şi ungurii*, Cluj, 1924, p. 33.

2 v. E. Lemberg, în *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1955, p. 346—347.

3 P. Mancini, *Prelizioni*, Neapole, 1851, p. 37.

tice concrete, s-a tradus prin dreptul de liberă dispoziție și, mai departe, dreptul la autodeterminare al popoarelor. Renan caracterizează națiunea prin: „1. amintiri comune și interese comune în trecut; 2. consimțămîntul actual de a conviețui mai departe; 3. dorința de a trăi împreună, voința de a continua să pună în valoare patrimoniul indivizibil pe care l-au moștenit"[4].

Au circulat și circulă încă multe concepții care așază pe prim plan ca factori explicativi solitari, originea comună, limba, religia sau existența în stat, criticate la vremea lor, fie pentru caracterul prea individual, fie prea general al termenului fundamental[5].

Descoperind că la baza existenței și dezvoltării societății omenești se află viața materială a oamenilor, clasicii marxism-leninismului au insistat în cercetarea națiunii asupra caracterului său istoric, a rolului determinant al factorului social-economic (modul de producție capitalist) în apariția sa, a teritoriului, culturii și limbii (literare), afirmate drept „condiții elementare pentru o existență națională"[6]. I. V. Stalin a precizat: „națiunea este o comunitate stabilă de oameni, istoricește constituită și care a luat ființă pe baza comunității de limbă, de teritoriu, de viață economică și de factură psihică ce se manifestă în comunitatea culturii"[7]. După ce, o vreme, ideologii marxiști ocupîndu-se de națiune, s-au limitat să expliciteze și exemplifice elementele definiției de mai sus, astăzi ei se orientează spre o abordare creatoare, dialectică, multilaterală, cu accent pe evoluția istorică și ponderea specifică a diferitelor elemente ale fenomenului național[8].

În țara noastră interesul, de origine internă, pentru națiune și teoria națională constituie o trăsătură fundamentală a gîndirii filozofice și social-politice, reflectînd necesitățile și condițiile concret-istorice ale dezvoltării poporului și națiunii române. Alături de preocupările primordiale și fundamentale față de națiunea română, se manifestă, pe măsura maturizării ideologiei sale, o atenție crescîndă față de conceptul general de națiune (în special la S. Bărnuțiu, G. Barițiu, Al. Papiu Ilarian, Alex. Mocioni, A. C. Popovici ș.a.), de la care se pleacă și la ale cărui cerințe se raportează pretențiile autohtone. Dat fiind că poporul român, militînd pentru aceleași principii — ca și toate popoarele care luptau pentru libertate și independență — a fost receptiv la influențele ideologice și politice progresiste, penetrația luminismului și a principiilor emise de filozofiile și revoluțiile burgheze și burghezo-democratice din Occident, alăturîndu-se preocupărilor indigene, au găsit un mediu favorabil de aplicări creatoare și generalizări fecunde. Vom întîlni, ca atare, subordonîndu-se

[4] E. Renan, *Qu'est-ce qu'un nation?* 1882, p. 9.

[5] Otto Bauer a clasificat teoriile despre națiune în: a) metafizice (materialismul și spiritualismul național); b) psihologice (intelectualiste sau voluntariste); c) empirice (în *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemocratie*. Marx—Studien, Wien, 1924, p. 172).

[6] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*. vol. 8, E. P., București, 1960, p. 84.

[7] I. V. Stalin, *Marxismul și problema națională*, Ed. P.M.R., 1948, p. 10.

[8] v. El. Florea, *Cu privire la evoluția conceptului marxist de națiune*, în An. I.S.I.S.P., 1967, t. 1, nr. 6.

scopului politic de eliberare și unitate națională și de stat, acele teorii care au corespuns acestui scop cu accent special, date fiind condițiile istorice concrete, pe origine, continuitate, tradiții, limbă, cultură, teritoriu, dorință și voință comună. Cercetarea continuă în secolul XX în teoriile și sistemele sociologice ale lui M. Djuvara, D. Gusti, P. Andrei ș.a. Primul (cronologic) constată: „națiunea... se deosebește prin aceea că are un suflet comun și comune aspirațiuni și sentimente care domină pe toți membrii săi. Caracteristica națiunii se va găsi pe terenul psihologic și anume în voința de a trăi împreună"[9]. D. Gusti afirmă: „națiunea este... o creație sintetică, voluntară, o unitate socială, care reprezintă un sistem voluntar, cu o motivare cosmică, biologică și psihologică, cu voință socială, drept *cauza movens* a procesului... și cu manifestările, pe tărîmul sufletesc, economic, juridic, politic ale vieții naționale, care formează cultura națională"[10]. Pentru înțelegerea națiunii ca „produs cultural" optează și P. Andrei: „Națiunea... exprimă o comunitate de cultură, care se formează printr-o adaptare continuă a celor care trăiesc împreună, prin crearea de habitudini și prin dezvoltarea conștiinței că aparțin aceluiași grup, avînd morții lor, de care se simt legați, trecutul comun care-i stăpînește și care le indică drumul către viitor. Soarta istorică identică dă naștere unei adevărate contopiri sufletești a celor care trăiesc laolaltă..."[11].

Referindu-se la o dificultate obiectivă a definiției, prezentă în special atunci cînd este vorba de fenomene istorice, Engels sugera că „singura definiție reală este dezvoltarea însăși dar aceasta nu mai este o definiție:... în schimb, pentru *uzul curent*, o scurtă prezentare a trăsăturilor celor mai generale și mai caracteristice într-o așa-numită definiție poate fi adesea utilă, ba chiar necesară, și nu poate dăuna dacă nu i se cere mai mult decît poate spune"[12]. Ceea ce s-a verificat și continuă să se verifice într-un registru foarte divers relativ la națiune. În ce constă dificultatea definiției națiunii și cum se explică diversitatea expresiilor sale? O primă greutate derivă din caracterul istoric și dialectic al națiunii; înseamnă că ea este un fenomen supus schimbării și, mai mult, dat fiind caracterul său absolut în sensul de formă de a fi a omenirii, își are complexitatea perspectivelor sale temporale. Apoi, este vădit că națiunea are un caracter concret, completînd astfel diversitatea implicată de evoluția în timp cu aceea a desfășurării ei în spațiu. Ce definește acum și aici o națiune, elementele sale specifice, are o altă ierarhie și complexitate valorică în alt timp și loc. Pe lîngă diferențele concret istorice și conținutul politic al națiunii, acționează, prin intermediul acestui conținut, faptul, subiectiv, că problema națională „nu este numai disputată și înțeleasă din punct de vedere rațional, pur științific, ci este în același

---

[9] M. Djuvara, *Cîteva considerațiuni generale în legătură cu principiul naționalităților*, București, 1916, p. 8.

[10] D. Gusti, *Sociologia militans*, vol. I, București, 1946, p. 316.

[11] P. Andrei, *Sociologie generală*, ed. a II-a, Ed. Acad. R.S.R., București, 1970, p. 402—403.

[12] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., 1955, p. 378.

timp și afectiv trăită“[13]. Dacă în analiza fenomenelor sociale, de clasă, varietatea și opoziția de păreri trăiește în general atîta timp cît trăiește impulsul social originar, în cazul națiunii o astfel de „rezolvare“ întîmpină rezistențe cu o amploare și longevitate superioară. Dacă economia definiției națiunii pretinde ca, acceptînd anumite criterii, să declarăm națiune orice realitate umană care le probează, dificultățile semnalate anterior se ivesc în raportul dintre ceea ce înseamnă o națiune față de alte forme istorice de comunitate umană (vertical) și față de alte națiuni (orizontal).

Pentru a răspunde la întrebarea ce este națiunea, trebuie să cunoaștem originile sale, specificul față de popor, din care a provenit și pe care națiunea îl însumează. Deși națiunea, ca formă de comunitate dominantă, tipică, a apărut în capitalism, prin unele elemente ea întinde rădăcini „preistorice“ în orînduiri anterioare: uneori izvorul etnic de bază, alteori limba sau teritoriul. Astfel, constatăm în antichitate și în evul mediu alcătuiri de state și orientări politice pe temeiul comunității de origine și limbă. Mai mult, popoarele vechi se considerau ele însele în raport cu alte popoare (evreii se numeau „popor ales“, grecii făceau distincție între ei și „barbari“, iar romanii și-au postulat cu mîndrie apartenența și drepturile prin *civis romanus*). Specific evului mediu, poporul se caracterizează prin aceeași origine (în general), identitatea limbii, teritoriului, a tradițiilor și obiceiurilor. În forme evoluate, „desăvîrșite“ și în alt mod de interrelații, acești factori de viață umană colaborează la alcătuirea și definirea națiunii.

Analiza elementelor caracteristice tuturor comunităților naționale ne permite să generalizăm cîteva trăsături care, alături de perspectiva istorică, pot defini națiunea deși, repetăm, valoarea lor este inegală în explicarea formelor naționale concrete. Originea comună este un factor obiectiv, dar nu absolut, în sensul că majoritatea națiunilor provin în general din același izvor demografic. Pierdut adeseori într-un trecut, din acest punct de vedere, enigmatic, factorul etnic are valoare națională, deoarece poporul, forma de comunitate din care se naște națiunea, este el însuși format prin aceleași origini (generale), astfel încît transmite națiunii baza umană. Comunitatea etnică nu exclude încorporarea în națiune a unor indivizi sau populații de altă origine, însă cu sarcina ca aceste noi categorii să preia, ca „ale lor“, celelalte trăsături: limba, teritoriul, viața economică, interesele fundamentale manifestate în comunitatea destinului, cultura și conștiința națională.

Pentru națiunea română putem considera ca elemente constitutive definitorii: originea, teritoriul, limba, profilul spiritual și cultura, destinul istoric, unitatea economică și de conștiință națională.

Originea comună (comunitatta etnică) a românilor constituie *izvorul* demografic *principal* al națiunii române, real, dar nu exhaustiv, puternic element de solidaritate.

[13] P. Andrei, *op. cit.*, p. 397.

Referindu-se în primul rînd la existența lor compactă pe același teritoriu, *comunitatea teritorială* a românilor are semnificații suplimentare datorită faptului că acest teritoriu este o unitate geografică și economică în cadrul căreia rezervele solului și subsolului se îmbină și se completează reciproc, alcătuind un tot unitar. La aceste considerente se alătură formarea și istoria poporului român pe aceleași întinderi, precum și munca și lupta lui pentru cultivarea și apărarea pămîntului patriei.

Limba română este creația și mijlocul de comunicare al întregului popor român, factor esențial al vieții sale naționale, care exprimă experiența de viață și gîndire a poporului și prin intermediul căruia și-a recunoscut mai întîi comunitatea de origine și neam.

Profilul spiritual al poporului român, „factura" sa psihică, este acel ceva care ne permite să vedem în toate manifestările sale un același creator, o aceeași origine. În strînsă relație cu acest factor, *cultura* românească, manifestare a lui, este unitară și prin contribuția tuturor provinciilor românești la elaborarea și circulația perpetuă, în toate părțile, a valorilor culturii naționale.

Destinul istoric și politic comun a conjugat tradițiile luptei de eliberare socială și națională a românilor cu tendințele și voința lor de a-și realiza progresul multilateral în mod unitar.

Dezvoltarea modernă a societății românești consolidează comunitatea etnică, teritorială, lingvistică, spiritual-culturală și a destinului comun, cu factorul hotărîtor al *unității economice*, care oferă condiția obiectivă a transformării posibilităților și necesităților de viață națională în realitate social-istorică. Nu este vorba numai de o piață unică și implicit de posibilitatea circulației libere a mărfurilor, ci și de înseși necesitățile producției capitaliste care, dată fiind și unitatea geografică-economică a spațiului populat de români, nu se poate efectua în aceste noi condiții istorice decît în strînsa interdependență a tuturor zonelor geografice.

Constituindu-se și evoluînd ca fenomen social-istoric, națiunea manifestă o conștiință a sa, națională, capabilă să exprime această realitate umană în trecerea ei de la „existența în sine" la „existența pentru sine". Ea este necesară deoarece afirmarea unei națiuni presupune și o argumentare a existenței și drepturilor sale în raport cu o formă de comunitate umană anterioară, pe plan intern și în raport cu forme similare de comunitate pe plan extern. Atît de mare credit are și a avut conștiința națională în viața și definiția națiunii, încît, după cum am văzut, multe doctrine o apreciază ca trăsătură distinctivă a sa[14]. Conștiința națională reprezintă o reflectare pe plan spiritual a comunității lingvistice, teritoriale, psiho-culturale și economice a unei colectivități umane, reflectare ce exprimă atît originea, evoluția, starea actuală, cît și perspectivele dezvoltării acestei comunități pentru care un sentiment de solidaritate națională istoric constituit stă la temelia voinței membrilor săi de a-și rezolva necesitățile și asigura condițiile existenței și progresului în mod unitar,

---

[14] J. Bowle, în *The nationalist idea*, London, 1955, p. 7, afirmă că un popor constituie o națiune prin conștiința acestui fapt.

în cadrul unui stat naţional. Ea este o „formă complexă sufletească, în care poţi afla cele trei subdiviziuni clasice ale psihologiei: raţionament, sentiment şi voinţă“[15]. În aspectul de raţionament, conştiinţa naţională presupune ideea originii, evoluţiei, precum şi a caracterului specific al naţiunii. Ca sentiment, ea este o formă istorică de solidaritate omenească. Oferind momentul conştientizării sub impulsul acţiunii determinante a comunităţii psiho-demografice teritoriale şi economice, ea exprimă, la nivel politic, interesele de viaţă solidară a comunităţii. Avînd această determinare obiectivă, conştiinţa naţională a cunoscut o viaţă a sa de la primele date despre unitatea de origine, neam şi limbă, pînă la formele sistematice.

O caracteristică esenţială a procesului naţional şi a conştiinţei sale este necesitatea legică a dezvoltării în stat naţional. Însăşi afirmarea ideii de naţiune în toate fazele istorice înseamnă, implicit sau explicit, direct sau indirect, o afirmare a unei unităţi care, dacă nu există în fapt, ca unitate politică, este revendicată şi argumentată pe plan teoretic. De aceea observăm că toate expresiile ideii naţionale se referă la întreaga comunitate pentru că, de la început şi în mod constant, naţiunea înseamnă, pornind de la elementele sale primare, ceva unitar.

Naţiunea este un fenomen istoric, adică, din acest punct de vedere, trecător: a apărut, s-a dezvoltat şi se dezvoltă, va dispare. Dacă ne pasc atît de multe, sensibile dificultăţi în explicarea originii şi definirea naţiunii, dispariţia sa, mai bine spus condiţiile acestei dispariţii le putem întrezări numai, stimulaţi de ideea istoricităţii sale. În definiţia naţiunii s-a plecat de la elementele care deosebesc imediat — şi ca atare mai uşor de observat — un grup uman de altul: limba, tradiţiile şi obiceiurile, cultura (reflectări ale specificului naţional), originea, care aparţin intim, distinctiv populaţiei. Comunitatea de teritoriu şi viaţă economică ne arată activitatea fundamentală a naţiunii şi spaţiul acestei activităţi, relaţiile de producţie fiind elementul hotărîtor care, prin intermediul politicului, determină dezvoltarea şi interacţiunea celorlalte elemente spre fenomenul complex al naţiunii. La menţinerea şi evoluţia specificului naţional colaborează atît factorii interni, determinanţi ai săi cît şi relaţiile internaţionale. Mai departe, aceste relaţii, valorificînd şi stimulînd în forma lor ceea ce este comun şi diferit în viaţa materială şi spirituală a oamenilor, tind să apropie formele naţionale de existenţă de conţinutul lor uman general. Aici este de fapt marele semn de întrebare, din mobiluri teoretice şi mai ales practice şi politice, căci — s-a precizat încă în secolul trecut — apropierea („dispariţia“) naţiunilor vizează — în formele preconizate — pentru una sau unele dintre ele un favor, iar pentru celelalte o irecuperabilă pierdere. Zilele noastre ne permit o altă perspectivă. Apropierea dintre naţiuni se realizează prin dezvoltarea relaţiilor dintre ele fructificate tocmai de particularităţile naţionale. Criteriul politic al acestor relaţii este — după cum subliniază de multe ori Partidul Comunist Român — respectarea neabătută a independenţei şi suveranităţii

---

[15] George Vâlsan, *Conştiinţă naţională şi geografie*, Cluj, 1937, p. 14.

naţionale şi de stat. În legătură cu „disoluţia" naţiunii putem să spunem doar că problema aparţine unui viitor încă îndepărtat şi că epoca noastră, departe de a-i anihila misiunea istorică, oferă, politic, prin socialism şi comunism, alături de mişcările de eliberare şi dezvoltare naţională, necesităţi şi posibilităţi multilaterale. Şi, dacă totuşi ne gîndim la acel viitor, considerăm că dispariţia naţiunilor este un proces care, asemănător şi parţial contemporan — mai tînăr — comunismului mondial şi păcii definitive, este un fenomen de o complexitate şi durată poate unice, cel puţin dacă ne gîndim ce a fost şi ce reprezintă naţiunea în viaţa omenirii. Epoca modernă a sfărîmat izolarea economică şi culturală, a trecut peste zidurile chinezeşti ale oamenilor şi popoarelor, afirmînd o nouă formă de unitate, comunitate şi solidaritate umană: naţiunea. Fără îndoială, necesităţile producţiei materiale şi creaţiei spirituale ale existenţei şi dezvoltării oamenilor impun o adîncire a cooperării internaţionale, ceea ce determină, pe lîngă instaurarea unor norme şi practici noi, abolirea piedicilor de ordin politic, geografic, temporal. Este, adică va fi, naţiunea o astfel de piedică? Constatăm, şi fenomenul se va amplifica în viitor, că tocmai factorul imediat determinant — la origine — al naţiunii, relaţiile de producţie, încep să se „internaţionalizeze", după cum acelaşi fenomen se întîmplă în cazul limbilor. În legătură cu aprecierea: „internaţionalizarea" limbilor, se pune o întrebare — dacă o acceptăm pe aceea referitoare la dispariţia, o dată cu naţiunea şi a limbilor naţionale — va avea mai mult de cîştigat omenirea (cultural) prin crearea (şi nu generalizarea sau introducerea) unei limbi comune în locul celor existente, decît prin păstrarea şi dezvoltarea acestora, dat fiind că valori exprimate în limbă sînt intraductibile şi că fiecare limbă are posibilităţile sale creatoare? Aspecte mai vechi şi atît de specifice — portul, tradiţiile, — au dispărut ori sînt pe cale — astăzi, oamenii gîndesc şi simt aproximativ la fel, în acest sens fără amprenta specifică naţională. În configuraţia politică actuală şi a unui viitor imprevizibil de lung, naţiunile trăiesc în state a căror fiinţă indisolubilă este garantată prin respectarea independenţei, suveranităţii şi egalităţii naţionale şi de stat. Dispariţia statului, preocupare a comunismului mondial, va fi un factor politic de seamă şi în destinul naţiunilor. Şi apoi, conţinutul uman al naţiunilor, oricît de mult şi în orice direcţie se dezvoltă el, în relaţiile dintre om şi natură şi dintre oameni reclamă o singură formă sau o restrîngere a formelor sale „naţionale" de existenţă? Este o problemă asupra căreia vom reveni.

О ПОНЯТИЯХ „НАЦИИ" И „НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ"

(Резюме)

Исходя из значения нации как фактора, объясняющего историю и цивилизацию, автор ссылается на аргументы, доказывающие необходимость национальных форм существования человечества, и показывает важнейшие этапы европейского и автохтонного определений нации. Затем автор останавливается на трудностях научного определения национального явления, отнесенного к логическим требованиям ближайшего рода и специфи-

ческого различия, учитывая и конкретно-исторический и диалектический характер нации, её эволюцию во времени и разнообразие в пространстве. Таким образом анализируется взаимодействие субъективных и объективных факторов, объясняющих образование румынской нации. В дальнейшем автор занимается значением национального сознания в существовании и политическом проявлении нации. В конце статьи излагаются некоторые соображения о перспективах нации и некоторых её элементов.

ON THE CONCEPTS OF NATION AND NATIONAL CONSCIENCE

(Summary)

Starting from the importance of the nation as an explanatory factor of history and civilization the author refers to the arguments that demonstrate the necessity of the national existence forms of humanity, as well as the most important stages of European and autochtonous definition of the nation. The difficulties of scientifically defining the national phenomenon related to the logical exigencies of the genus proximus and to the specific difference are insisted upon, taking into account the concrete-historical and dialectical character of the nation, its evolution in time and diversity in space. Thus the interaction of the subjective and objective explanatory factors of the Romanian nation is analysed. The paper also emphasises the importance of the national conscience in the existence and political affirmation of the nation. Finally some considerations are made concerning the future perspectives of the nation and of some of its elements.

ROLUL ȘI LOCUL IDEALISMULUI SUBIECTIV ÎN CONCEPȚIA LUI GEORGE BERKELEY DESPRE SUBSTANȚĂ

NICOLAE TRANDAFOIU

În prefața la al său *Tratat cu privire la principiile cunoașterii umane (A treatise concerning the principles of human knowledge)*, publicat la Dublin în 1710, George Berkeley menționează că *tratatul* său este îndreptat împotriva ***materialismului*** și a ***scepticismului***. Această precizare a filozofului irlandez indică tonalitatea esențială a întregii sale opere, al cărei nucleu este concepția sa despre substanță.

Este cunoscut faptul că George Berkeley (1685—1753) este fondatorul idealismului subiectiv în filozofia modernă. Se știe de asemeni că subiectivismul are solipsismul drept corolar necesar. Unii cercetători consideră, din această cauză, că Berkeley este nevoit să treacă pe pozițiile idealismului obiectiv pentru a „fugi" sau „scăpa" de solipsism[1]. Este adevărat că „inconsecvența proprie acestui sistem trebuie s-o preia iarăși Dumnezeu, albia cea mare..."[2], dar idealismul teologic nu survine la Berkeley doar în mod pasager pentru rezolvarea unor contradicții teoretice, ci el constituie baza și urzeala intimă a filozofiei sale.

Analiza operei lui Berkeley, inclusiv a caietului său de note (Commonplace Book), scris între anii 1702 și 1710 — deci în perioada sa de formare —, impune concluzia că idealismul său subiectiv nu este o încununare, un rezultat ultim, ci numai un instrument pe care Berkeley îl folosește cu consecvență pentru a fortifica teologia, al cărei apărător permanent este. Prin urmare, noi socotim că filozofia lui Berkeley este idealism obiectiv de nuanță teologică, „foarte apropiat de idealismul lui Malebranche"[3], dar cu pronunțate note caracteristice ieșite din folosirea subiectivismului ca mijloc de revitalizare a credinței grav primejduite de știința și filozofia materialistă. Am făcut această precizare pentru mai

---

[1] *Istoria filozofiei moderne*, **I**, București, 1937, p. 388; *Istoria filozofiei* (trad. din limba rusă), **I**, București, 1958, p. 381.
[2] Hegel, *Istoria filozofiei*, **II**, București, 1964, p. 536.
[3] *Ibidem*, p. 534.

ușoara înțelegere a țelurilor urmărite de Berkeley prin lupta sa necontenită împotriva materialismului și științei și pentru a distinge mai bine trăsăturile filozofiei sale.

*

În efortul său de a găsi noi temeiuri teologiei, Berkeley își propune să arate lipsa de conținut a noțiunilor generale elaborate de știință și filozofie, și în special a noțiunii de substanță corporală sau de materie.

În acest sens, Berkeley găsește cu cale să respingă în primul rînd scepticismul, motivul fiind că acesta implica primejdii mari pentru religie, pe pozițiile căreia s-a situat dintru început cel ce avea să devină episcop de Cloyne. Ca atare, Berkeley nu va accepta teza lui Locke asupra limitelor facultăților noastre de cunoaștere. În schimb o va reține pe cea a incapacității noastre de a forma „idei abstracte generale", cum ar fi de exemplu ideea de substanță corporală sau de materie. Prin aceasta este modificat accentul uneia dintre ideile de bază ale înaintașului său. Considerînd că noi nu putem cunoaște substanța lucrurilor din cauza unor limite naturale ale minții noastre, Locke lăsa deschisă problema existenței acestei substanțe. Berkeley sesizînd pericolele ce implică o asemenea teză pentru religie, nu se mărginește să respingă *noțiunea* de substanță, ci întregește această respingere cu negarea *existenței* substanței materiale.

Diferența dintre Locke și Berkeley constă deci, în această privință, în aceea că în timp ce Locke respingînd de pe poziții nominaliste noțiunea de substanță materială lăsa să subziste presupunerea că *există* un substrat incognoscibil al lucrurilor, Berkeley respinge aceiași noțiune pe motiv că este lipsită de obiect. Berkeley urmărește deci ca o dată cu funcția de abstractizare și generalizare a intelectului să nege și valoarea cognitivă a noțiunii de materie sau de substanță corporală căreia nu-i acordă nici măcar valoare de ipoteză, ci o consideră simplă construcție arbitrară și confuză a filozofilor, construcție căreia nu-i corespunde nimic real.

Abordînd problema formării ideilor abstracte, Berkeley neagă în modul cel mai categoric existența unei capacități de abstractizare.

Avem aici de a face cu cunoscuta poziție nominalistă a empirismului englez pe care filozoful irlandez o amendează cu teza probantă că nu pot exista calități esențiale rupte de restul însușirilor cu care sînt strîns unite în obiectele individuale reale. Ar putea să pară că el respinge *abstractul* în sens de imagine unilaterală, dar în fond el îl respinge de pe pozițiile celui care refuză operațiilor raționale orice valoare gnoseologică. Aceasta este în legătură cu teza lui Locke potrivit căreia intelectul e pasiv în cunoaștere și pe care Berkeley o preia pentru că ea concordă cu mai vechea poziție teologică a pasivității omului — deci și a gîndirii lui — în raport cu activitatea divină. Postularea acestei pasivități a intelectului se corela perfect cu scopul urmărit de Berkeley de a respinge, ca nelegitime, conceptele științei și ale filozofiei materialiste și raționaliste.

Berkeley respinge generalul abstract în numele particularului: dar aceasta nu-l duce la depășirea mecanismului și a modului de gîndire metafizic, ci, datorită poziției sale antiștiințifice, îl trage înapoi spre un nominalism pe care cunoașterea îl depășise ferm. Acest nominalism, prin însăși dialectica dezvoltării premiselor sale, este totodată și un extrem subiectivism. Dacă nominalismul cuprindea la cei mai înaintați gînditori scolastici (W. Occam, Duns Scot, etc.) un profund filon materialist și era îndreptat polemic împotriva „realismului", nominalismul berkeleyan este puternic ancorat în subiectivism și astfel total golit de un asemenea conținut și este îmbinat, progresiv — într-un mod ce pare paradoxal, dar pe deplin explicabil avînd în vedere calitatea de teolog a lui Berkeley — cu poziții ale „realismului" de tip platonic.

Strategia generală folosită de Berkeley în lupta sa împotriva materialismului este în linii mari următoarea:

1. Materia sau substanța corporală este o simplă idee generală abstractă; abstracția este o imposibilitate, deci ea nu are valoare în cunoaștere; ideile abstracte sînt construcții arbitrare, deci simple cuvinte; cuvintele nu exprimă nimic determinat, deci nici cuvîntul de materie sau substanță corporală nu exprimă nimic determinat, pozitiv;

2. Cînd percepem un obiect noi percepem doar însușiri sensibile, nu percepem nimic general; ceea ce percepem este singurul existent; ceea ce nu percepem nu există; ca atare nu există nimic general — deci nici materia.

Prin urmare, punctul de vedere net subiectivist sprijinit pe doctrina nominalistă a negării valorii obiective a ideilor generale este pîrghia principală folosită de Berkeley contra materialismului și a științei.

*

Pentru Berkeley, întregul obiect al cunoașterii se reduce la „idei", adică la senzații — pe care el le mai numește și „calități sensibile". „E evident oricui aruncă o privire asupra *obiectelor cunoștinței* omenești, că ele sînt sau idei întipărite actual în simțuri, sau idei percepute prin observarea pasiunilor și operațiilor noastre mintale, sau în sfîrșit idei formate cu ajutorul memoriei și imaginației prin compunerea, separarea sau simpla reprezentare a acelor idei originare percepute în modurile de mai sus"[4]. Desigur, aici Berkeley se exprimă asemănător lui Locke. Ultimul însă face completarea că asemenea idei exprimă ceva real — sau, cel puțin, presupun ceva exterior. Berkeley subliniază că în afară de ideile prezente nu există decît mintea care le percepe[5].

În acest fel Berkeley identifică, sofistic, existența ideilor cu existența în general. Este edificatoare sublinierea sa: „ceea ce se spune despre existența absolută a lucrurilor necugetătoare fără nici o relație cu faptul de a fi percepute, aceasta pare a fi complet inexplicabil. Existența lor — *esse* — constă în a fi percepută — *percipi* — și nu e posibil ca ele să

[4] G. Berkeley, *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*, Britannica Great Books, 35, 1953, p. 413.

[5] *Ibidem*, p. 413.

aibă vreo existență în afara minților sau existențelor cugetătoare care le percep"[6].

De pe pozițiile acestui subiectivism extrem pe care-l inaugurează, Berkeley nu se sfiește să incrimineze drept „stranie" concepția potrivit căreia „casele, munții, rîurile, într-un cuvînt toate obiectele sensibile, au o existență, naturală sau reală, distinctă de aceea care constă în a fi percepută de inteligență"[7]. Existența în afara minții fiind perfect neinteligibilă „implică întreaga absurditate a abstracției..."[8]. Aici reiese cît se poate de limpede că într-adevăr negarea procedeelor raționale de elaborare a conceptelor este partea introductivă esențială în doctrina berkeleyană a combaterii materialismului și a interpretării subiectiviste a realității — prima de acest gen în istoria filozofiei.

*

Un loc important în respingerea substanței de către Berkeley îl ocupă și doctrina sa subiectivistă asupra calităților. Episcopul irlandez va exploata cu abilitate șovăielile lui Locke în privința calităților secundare. Deși filozofii materialiști ai secolului al XVII-lea, inclusiv Locke, consideră că aceste calități secundare, respectiv perceperea lor, au cauze obiective, Berkeley — profitînd de unele teze subiectiviste și agnostice ale lui Locke — consideră ca un punct stabilit și acceptat de toți filozofii că aceste calități secundare sînt simple produse subiective, adică senzații (idei). El critică totodată pe filozofi pentru „inconsecvența" de care dau dovadă considerînd calitățile primare ca fiind obiective[9].

Noi nu insistăm aici asupra acestei probleme, limitîndu-ne a consemna că principalul argument al lui Berkeley în această privință este unitatea inseparabilă dintre calitățile secundare și cele primare. Prin urmare, deduce Berkeley, dacă ceea ce se numește calități secundare există numai în minte atunci nici cele primare nu pot exista altundeva[10].

*

Locke folosește adesea cuvîntul „idee" în locul celui de calitate, fapt care îngreunează interpretarea anumitor texte ale *Eseului* său. Totuși el atrage atenția că, atunci cînd folosește termenul de idee pentru o calitate existentă în obiect, cititorii trebuie să înțeleagă nu idee, ci calitate. Desigur că această mențiune a lui Locke nu înlătură echivocul anumitor texte ale sale. Același echivoc ar plana și asupra multor texte din opera lui Berkeley dacă acesta n-ar sublinia apăsat că prin *idee, calitate, perceptibil, real,* înțelege numai *senzația* sau *percepția*. Evidențiem acest lucru pentru că subiectivizarea extremă a limbajului îi facilitează lui Berkeley multele raționamente sofistice cu ajutorul cărora combate materialismul și propagă „imaterialismul". Ceea ce se numește *calități per-*

---

[6] *Ibidem*, p. 414,; *Oeuvres choisies*, I, Paris, 1895, p. 26—27, 156.
[7] *Ibidem*, p. 413.
[8] *Ibidem*, p. 414.
[9] *Ibidem*, p. 414,; *Oeuvres choisies*, I, Paris, 1895, p. 26—27, 156.
[10] G. Berkeley, *Treatise...* p. 415; *Oeuvres choisies*, I, p. 27, 165, 168, 177.

ceptibile — scrie Berkeley — nu sînt altceva decît „idei percepute prin simțuri“[11].

Dacă orice „calitate perceptibilă“ este o „idee“, *lucrul* ce poate fi? Aici răspunsul lui Berkeley este deosebit de limpede. Prin *lucru* sau *existență*, spune el, „numele cel mai general dintre toate“, înțelegem „*spirite* și *idei*“. „Cele dintîi (adică spiritele, N.T.) sînt substanțe active și indivizibile; cele din urmă sînt existențe inerte, vremelnice și dependente, care nu subzistă prin ele însele, ci sînt suportate sau există în suflete sau substanțe spirituale“[12]. Berkeley mai subliniază și faptul că este preferabil să se folosească termenul *idee* în loc de lucru. Motivul principal este — spune el — că astfel se înlătură presupunerea, pe care o implică termenul de lucru, spre deosebire de cel de idee, că există ceva în afară de minte. Un al doilea motiv invocat este că termenul de *lucru* are o sferă mai cuprinzătoare implicînd pe lîngă idei și spirite. În continuare Berkeley precizează: „dat fiind că obiectele simțurilor există numai în minte și sînt necugetătoare și inactive, eu am preferat să le disting prin cuvîntul *idee*, care implică aceste însușiri“[13]. Prin urmare, Berkeley înțelege prin „obiectele simțurilor“ „idei“, care în accepțiunea terminologiei sale sînt percepții și senzații. El însă nu folosește, în ciuda recomandării ce-și face mai sus, un limbaj univoc; e curentă la el folosirea termenului de idee pentru lucru și invers.

Astfel, ceea ce numește Berkeley îndeobște lucru sau obiect nu este altceva decît un „complex“ sau un „agregat“ de senzații. Berkeley însuși subliniază că în negarea oricărui arhetip exterior al senzațiilor constă deosebirea lui față de materialiști[14]. Văd — spune el — această cireașă, o simt, o gust, deci ea este *reală*. „Suprimați senzațiile de dulceață, de umiditate, de roșeață, de aciditate, și ați suprimat cireașa. Pentru că nu este o existență distinctă de senzații, eu spun că o cireașă nu e nimic mai mult decît un agregat de impresii sensibile, sau de idei percepute prin simțuri diferite: idei care sînt unificate într-un singur lucru (sau care primesc un singur nume) prin inteligență — și aceasta pentru că s-a observat că ele se asociază una cu alta“[15].

Ca atare, perceperea și existența lucrurilor se confundă. Ceva mai mult, numai perceperea dă *realitate* lucrurilor. Deci perceperea nu redă ceva existent, exterior, ci ea însăși definește determină existența. Iar această *percepere* este independentă de orice altceva, cu excepția spiritului care percepe. Existența devine deci un produs al percepției: „Cînd am anumite impresii determinate ale vederii, ale simțului tactil, ale gustului, sînt sigur că *cireașa* există, sau că ea este reală; realitatea sa nefiind, după mine, nimic dacă se face abstracție de aceste senzații“[16].

---

[11] G. Berkeley, *Treatise*... p. 414.
[12] *Ibidem*, p. 430.
[13] *Ibidem*, p. 420.
[14] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, I, p. 259.
[15] *Ibidem*, p. 260.
[16] *Ibidem*, p. 260—261.

După ce Berkeley a identificat calităţile cu senzaţiile şi lucrul ca atare cu „o asociaţie" de senzaţii, el se arată foarte mirat că ar putea cineva să conceapă existenţa lucrurilor în afara minţii care percepe. „Ceea ce văd, aud şi simt, există, adică este perceput de mine, şi de aceasta nu mă îndoiesc mai mult decît de existenţa mea proprie. Dar eu nu văd cum mărturia simţurilor poate fi o dovadă pentru existenţa a ceva care nu este perceput de simţuri"[17]. Ceva mai mult, Berkeley consideră că existenţa exterioară nici nu poate fi gîndită. Astfel, noi nici nu ne putem reprezenta obiecte exterioare nouă, cu totul independente de mintea noastră, de exemplu arbori sau cărţi, deoarece, precizează Berkeley interogativ, „ce altceva înseamnă acestea toate decît de a-ţi forma în minte anumite idei pe care le numeşti cărţi şi pomi, şi totodată a omite formarea ideii despre o persoană care să poată percepe aceste obiecte?... Cînd facem eforturi de a concepe existenţa corpurilor externe, noi contemplăm tot timpul numai propriile noastre idei"[18]. Referindu-se la cunoscutul pasaj al lui Locke, prin care acesta făcea distincţia dintre lucruri şi idei, Berkeley respinge „dualismul" idee — lucru comentînd: „dacă focul real e ceva cu totul deosebit de ideea de foc, atunci şi durerea reală, pe care el o cauzează, e foarte deosebită de ideea aceleiaşi dureri şi nimeni nu va pretinde că durerea reală este sau poate fi într-un lucru lipsit de însuşirea de a percepe, sau în afara minţii, iar ideea de durere numai în minte"[19]. Şi aşa cum durerea nu poate exista decît într-o substanţă capabilă de percepere, aşa nici lumina şi culorile, aromele, sunetele, etc., fiind la fel „pasiuni sau senzaţii", nu pot exista[20].

*

Lui Berkeley i se pare că numai identificarea lucrurilor cu senzaţiile — aşa cum procedează el — ar conferi lucrurilor *realitate*, spre deosebire de materialişti care le-ar nega-o, chipurile, considerîndu-le că ele există într-o substanţă materială.

Am văzut că în timp ce materialiştii înţeleg prin „calităţi sensibile" proprietăţi obiective ale lucrurilor, senzaţiile nefiind decît oglindirea lor mintală, Berkeley reduce totul la senzaţii. De pe o asemenea poziţie teoretică răsare mirarea berkeleyană că filozofii pot considera calităţile lucrurilor (= idei în concepţia lui) ca existînd în afara minţii. „Ideile întipărite în simţuri — precizează Berkeley — sînt lucruri reale, sau există în realitate; aceasta nu o negăm, dar negăm că ele pot subzista în afară de minţile care le percep, sau că sînt còpii după anumite prototipuri, care există în afară de minte, căci existenţa adevărată a unei senzaţii sau idei constă în a fi percepută şi o idee nu poate semăna cu altceva decît cu o idee"[21]. Certitudinea „realităţii" lucrurilor este pur subiectivă: „cu cît sînt eu mai sigur de propria mea existenţă, cu atît sînt mai sigur că

---

[17] G. Berkeley, *Treatise*..., p. 420.
[18] G. Berkeley, *Treatise*..., p. 417.
[19] *Ibidem*, p. 420.
[20] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, **I**, p. 172—3.
[21] G. Berkeley, *Treatise*..., p. 430.

există corpuri sau substanțe corporale (înțelegînd prin aceasta corpurile pe care le percep prin simțurile mele)...“[22].

Pe lîngă „meritul“ de a menține realitatea lucrurilor, spre deosebire de materialism și scepticism care le-ar nega-o, Berkeley îl revendică și pe acela că doctrina sa este cît se poate de normală de vreme ce este atît de conformă *bunului simț*, adică este o concepție care concordă în întregime cu cea a oamenilor a căror minte nu a fost viciată de doctrine filozofice.. „Îmi place mult — spune el — să apelez la bunul simț pentru a stabili adevărul părerii mele. Întrebați pe grădinar de ce crede că cireșul de acolo din grădină există, și el vă va spune că acesta există pentru că îl vede și îl atinge; într-un cuvînt, pentru că îl percepe prin simțurile sale. Întrebați-l pentru ce crede că nu există un portocal aici, și el vă va spune că acesta nu exisă pentru că nu-l percepe. Ceea ce percepe prin simțuri el îl numește un lucru real și spune că *este* sau *există;* dar, ceea ce nu are capacitatea de a fi perceput, acest lucru nu are, pentru el, existență“[23].

Această originare a filozofiei în bunul simț și pretenția că o asemenea filozofie este realistă le vom reîntîlni ulterior nu numai în filozofia engleză, ci la toți idealiștii subiectivi de tip pozitivist.

*

Sprijinit pe propria sa doctrină a calităților, Berkeley afirmă că o asemenea noțiune cum este cea de *materie* sau de *substanță corporală* implică contrazicerea. Astfel, potrivit cu spusele filozofilor, prin materie „trebuie înțeles o substanță inertă, insensibilă, în care subzistă în mod real întinderea, figura și mișcarea. Dar din cele arătate este evident că întinderea, figura și mișcarea sînt numai idei existente în minte și că o idee nu poate semăna decît cu alta, și că deci nici ideile, nici prototipurile lor, nu pot exista într-o substanță lipsită de percepere“[24]. În prima parte a acestui fragment în care Berkeley se pronunță asupra felului cum filozofii au definit materia — în acest punct părerea lui e identică cu cea a lui Locke — există o frîntură de adevăr. Modul mecanicist de gîndire favoriza opinia că *mișcarea* și *substanța* ar fi entități separate. Este de asemeni adevărat că gînditorii secolului al XVII-lea nu au dezvoltat suficient teza unității dintre substanță și calitățile ei sensibile, dintre obiect și proprietăți, dintre esență și fenomen. Dar Berkeley, ca și Locke, comite un fals pretinzînd că filozofii materialiști definesc materia sau substanța corporală prin lipsa mișcării. „Nu acționează, nu percepe și nici nu este percepută — spune Berkeley mai departe; căci aceasta e tot ceea ce se înțelege cînd se spune că materia e o substanță inertă, inseparabilă și necunoscută; o definiție care e formată numai din expresii negative, exceptînd numai noțiunea de a subzista sau de a suporta. Atunci însă trebuie amintit că ea nu suportă absolut nimic și insist să se ia în considerare că o astfel de definiție nu înseamnă mai mult decît aceea despre

---

[22] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, I, p. 241.
[23] *Ibidem*, p. 235.
[24] G. Berkeley, *Treatise*..., p. 414.

neființă (nonentity)“[25]. În legătură cu lipsa de *activitate* a materiei, este suficient să amintim că marii filozofi materialiști ai secolului al XVII-lea — Galilei, Descartes, Bacon, Hobbes — au evidențiat legătura dintre materie și mișcare, iar Spinoza a pus această legătură în plină lumină cînd a caracterizat substanța ca fiind *causa sui*. Falsul este agravat de faptul *că spiritele* — pe care Locke și Berkeley le reintroduc în filozofie, deși sînt nevoiți să recunoască că nu știu ce sînt — sînt înzestrate cu atributul esențial de activitate. La Berkeley este evident că această critică pe care el o face conceptului de substanță materială nu este animată de motive științifice.

„Definirea“ materiei prin pasivitate este punct esențial în concepția antimaterialistă a lui Berkeley. Acest lucru îi era necesar pentru a lăsa să se înțeleagă, sugerînd, prin analogia relației dintre conștiința și mișcarea corpului uman, că preeminența spiritului se impune de la sine. Dacă materia este pasivă, atunci ea nu poate fi „agentul“ sau „cauza eficientă“ a percepțiilor noastre[26]. Materia fiind o *idee generală* de negare a tuturor calităților particulare, ea este o simplă „idee despre ceva existent în general“, „un nu știu ce“, adică *nimic*[27].

Această concluzie Berkeley a pregătit-o minuțios prin concepția sa asupra abstractizării în care el neagă orice valoare cognitivă ideilor generale. În ceea ce privește argumentele sale că definirea materiei prin *expresii negative,* cu excepția faptului că este substrat, observăm că tocmai excepția este fundamentală în această definire și prin aceasta se *afirma* ceea ce se considera cel mai general în lucruri. Și această afirmare este implicit o negare a trăsăturilor particulare ale materiei, trăsături de care se face abstracție în travaliul cunoașterii. Am mai arătat că „expresiile negative“ menționate de Berkeley cu referire specială la materie („nu acționează, nu percepe și nu e percepută“) nu sînt de fapt caracteristice concepțiilor despre materie la care se referă el. Dar un anumit proces de negație este prezent în elaborarea noțiunii de substanță materială. Procesul de abstractizare, orice proces de abstractizare, presupune negații succesive în obținerea abstracțiunilor. Acest lucru Berkeley trebuia să-l cunoască deoarece problema a fost tratată cu mare adîncime de către Spinoza. Dar Berkeley face cu totul „abstracție“ de filozofia lui Spinoza, la care ar fi găsit rezolvată și problema raportului dintre substanță și mișcare. Această amnezie de care dă dovadă Berkeley este expresia concepției sale empiriste și totodată teologice în care, deși respinge procedeul abstractizării, știe să facă abstracțiile cele mai surprinzătoare în sprijinul tezelor sale.

*

Unul dintre cele mai importante și des repetate argumente folosite de Berkeley împotriva substanței este cel al *deosebirii* dintre obiectele exterioare și ideile noastre. Această problemă l-a dus pe Locke la con-

---

[25] *Ibidem,* p. 426.
[26] *Ibidem,* p. 426.
[27] G. Berkeley, *Treatise...,* p. 416; *Oeuvres choisies,* I, p. 214, 217.

cluzii subiectiviste, adică de negare a orice este diferit de senzațiile noastre. Acest argument este astfel redat în *Principii:* „S-ar putea zice însă, că deși ideile ca atare nu există în afară de minte, totuși pot exista lucruri care seamănă cu ele și ale căror còpii sau imagini sînt ele; care lucruri însă există în afara de suflet într-o substanță necugetătoare. La aceasta răspund, că o idee nu poate să semene cu nimic altceva decît cu o altă idee: o culoare și figură nu poate semăna decît cu o altă culoare și figură. Dacă am privi cu mai mult răgaz în gîndurile noastre am găsi că este cu neputință să concepem o altă asemănare decît aceea dintre idei"[28].

Acest fel de argumentare este apoi folosit pe larg în *Dialogurile* dintre Hylas și Psilonous. Cum este posibil, se întreabă aici Berkeley, ca niște lucruri atît de mereu șovăitoare și variabile ca ideile noastre să poată fi còpii sau imagini a ceva fix și constant? Altfel spus, cum pot ideile noastre care variază în funcție de diversele modificări de distanță, de mediu sau în raport cu instrumentele de percepție să reprezinte exact obiectele materiale determinate? Dacă răspundeți că numai una dintre multele noastre idei, pe care le avem despre același lucru, conform circumstanțelor amintite, este asemănătoare, cum putem noi fi în stare să distingem copia veritabilă de toate celelalte, false? „Un lucru real, în el însuși *invizibil,* poate fi asemănător unei *culori,* sau un lucru real care nu poate fi *auzit* asemănător unui sunet? Într-un cuvînt, un lucru poate fi el asemănător unei senzații sau unei idei, fiind el însuși cu totul altceva decît o senzație sau o idee?"[29] Aici este subiectivism extrem: *esse* est *percipi.*



Din cele de mai sus rezultă că pentru a infirma materialismul și știința în profitul teologiei Berkeley a recurs la subiectivism („noul meu principiu, marele meu principiu" îl numește el în caietul său de note). Perspicacele Berkeley și-a dat seama de timpuriu că elementele subiectiviste din filozofia lui Locke, dezvoltate în măsura cuvenită, pot fi profitabile teologiei. În acest fel devine subiectivismul aliatul idealismului obiectiv. Alăturare contradictorie, se va spune. Da, dar deosebit de ingenioasă și de potrivită scopului pe care și l-a propus Berkeley, acela de a infirma conținutul cognitiv al categoriei de materie, pe care el o considera, just desigur, ca fiind temelia ateismului și scepticismului ireligios: „Eu nu tăgăduiesc existența lucrurilor pe care le putem percepe prin simțuri sau reflecție. Nu pun la îndoială că lucrurile pe care le văd cu ochii mei și le ating cu mîinile mele există, există cu adevărat. Singurul lucru a cărei existență noi o negăm este ceea ce filozofii numesc Materie sau substanță corporală. Și făcînd aceasta nu se aduce nici o pagubă restului omenirii care, îndrăznesc să spun, nu va simți niciodată lipsa ei. Ateistul

---

[28] G. Berkeley, *Treatise*..., p. 414.
[29] G. Berkeley, *Oeuvres choisies,* I. p. 187—188.

va avea într-adevăr nevoie de sunetul unui nume gol pentru a-şi sprijini impietatea"[30].

De îndată ce consideră că a reuşit să dovedească lipsa de conţinut a noţiunii de materie, Berkeley se străduieşte să pună de acord tezele sale subiectiviste cu cele teologice, preocupare care constituie de altfel laitmotivul tuturor scrierilor sale filozofice, începînd cu *Principiile* (1710) şi sfîrşind cu *Siris* (1744). În această ultimă lucrare concepţia sa capătă o coloratură pregnantă de realism platonic, prefigurat de altfel încă în *Principii* şi în *Dialoguri*. Rezultă deci că efortul de a dovedi inexistenţa substanţei corporale şi existenţa cele spirituale este o constantă a gîndirii lui Berkeley. Desigur, acesta trebuie să fie rezultatul faptului că filozoful irlandez a sesizat primejdioasele implicaţii ale „dualismului" substanţei, dualism care prin problemele pe care le pune, prin modul de a le trata, şi sensurile operei ştiinţifice a lui Descartes, împinge puternic pe primul plan substanţa materială. Berkeley, fiu credincios al bisericii, îşi propune să înlăture acest dualism, dar într-un mod invers modalităţii spinoziste. Bazat pe principiul empirist al cunoaşterii interpretat subiectivist, Berkeley repudiază *substanţa materială*. Dar forţa aceluiaşi principiu ducea, cel puţin în egală măsură, şi la respingerea *substanţei spirituale*. Berkeley este conştient de acest lucru. Dar la observaţia judicioasă pe care o pune în gura opinentului său din *Dialoguri*, Hylas, că aceleaşi argumente care se pot aduce contra existenţei lucrurilor sensibile într-un substrat material sînt valabile şi împotriva existenţei lor într-o substanţă spirituală, Berkeley — Philonous se mărgineşte să răspundă că vorbele sale nu trebuie înţelese într-un sens „grosier şi literal". „Ceea ce vreau să spun este doar că inteligenţa înţelege şi percepe obiectele şi că ea este afectată din exterior, adică printr-o existenţă distinctă de ea însăşi"[31]. Această „existenţă distinctă" este Spiritul suprem.

La întîmpinarea posibilă, ce se întîmplă cu obiectele cînd spiritul nostru nu le percepe, Berkeley reia exemplul lui Locke: „Cînd spun că masa la care scriu există, aceasta înseamnă că o văd şi ating; şi chiar dacă m-aş afla în afară de cabinetul meu, aş putea să spun că există, înţelegînd prin aceasta că dacă aş fi în cabinetul meu aş putea să o percep, sau că un alt spirit o percepe într-adevăr". Prin urmare, „asociaţiile de senzaţii", adică „lucrurile", „nu există prin ele însele ci sînt suportate sau există în suflete sau substanţe spirituale"[32].

Am văzut că Berkeley definea *existenţa* prin *percepere*. Substanţei corporale, nefiind percepută, i se nega existenţa considerînd-o o simplă noţiune construită arbitrar. În acest caz, se pune problema cum ajunge Berkeley la certitudinea existenţei spirituale? „Ne dăm seama — spune el — de existenţa noastră proprie prin introspecţie sau reflecţie, iar existenţa altor suflete o cunoaştem prin raţiune. Putem spune că avem o anumită cunoaştere sau noţiune despre minţile noastre proprii, precum şi despre alte spirite şi fiinţe active, despre care însă nu avem idei în

---

30 G. Berkeley, *Treatise*..., p. 419.
31 G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, **I**, p. 262.
32 G. Berkeley, *Treatise*..., p. 413, 430.

sensul riguros al cuvîntului“[33]. Observăm aici că Berkeley, pentru a proba existenţa spiritului, nu mai foloseşte acelaşi principiu empirist prin prisma căruia negase existenţa materiei, ci recurge la deducţia raţională, pe care n-o aplică însă şi materiei. Referindu-se la această contradicţie a gîndirii lui Berkeley, B. Russell subliniază că „este un semn de slăbiciune să se amestece argumentele empirice cu cele logice — deoarece dacă ultimele sînt valabile, primele devin inutile“[34]. Existenţa altor spirite este postulată de Berkeley deşi tot el afirmă că despre acestea „nu avem idei în sensul riguros al cuvîntului“. Urmărind riguros exigenţele principiului empirist-subiectivist, Berkeley trebuia să conchidă asupra inexistenţei a tot ce e exterior spiritului propriu. El însuşi subliniase în *Principii*, ascultînd de aceste exigenţe: „dacă ar exista corpuri externe ar fi imposibil să ajungem vreodată să le cunoaştem; şi dacă n-ar exista, am avea exact aceleaşi motive, pe care le avem şi în prezent, ca să credem că ele există“[35].

În consecinţă, acelaşi principiu trebuia să-l ducă la concluzia inexistenţei şi a unui spirit extern. Aceasta cu atît mai mult cu cît Berkeley îi numeşte sceptici pe cei care afirmă că realitatea lucrurilor sensibile constă în existenţa lor absolută, exterioară minţii sau distinctă de orice percepere. Sînt sceptici spune el, pentru că astfel se neagă orice existenţă reală a lucrurilor sensibile (identice la el cu percepţiile). Dar existenţa spiritului, spre deosebire de a materiei nu e pentru Berkeley ceva de dovedit, ci ceva *a priori* acceptat: „Pentru mine este evident... că lucrurile sensibile nu pot exista în altă parte decît într-o inteligenţă sau într-un spirit. De unde conchid nu că ele n-au nici o existenţă reală ci că — pentru că ele nu depind de gîndirea mea şi au o existenţă distinctă de percepţia pe care o am eu despre aceasta —, *trebuie să existe* vreo altă inteligenţă în care ele există. Pe cît de sigur este deci că universul sensibil există în mod real, pe atît de sigur este că există un spirit infinit şi omniprezent care le conţine şi le susţine“[36]. Pentru a respinge eventuala obiecţie că definind obiectele prin percepere rezultă că lucrurile sînt condamnate la o existenţă arbitrară, dacă nu li se recunoaşte o *existenţă exterioară*, Berkeley spune în *Principii* că „lucrurile percepute prin simţuri pot fi numite *externe* din punctul de vedere al originii lor, întrucît nu sînt produse din interiorul sufletului nostru însuşi, ci sînt întipărite de un Spirit, care se deosebeşte de acela care le percepe“[37]. Ca atare, conchide Berkeley în chip ocazionalist, *„există o inteligenţă care, în fiecare clipă, mă impresionează cu toate impresiile pe care le percep“*[38]. Berkeley caută să ne facă să credem că o asemenea concepţie este naturală şi proprie tuturor oamenilor a căror minte nu a fost stricată de filozofi. În *Dialoguri*, la întîmpinarea interlocutorului său,

---

[33] *Ibidem*, p. 430.
[34] B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, 1953, p. 664
[35] G. Berkeley, *Treatise*... p. 416.
[36] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, I, p. 197—8.
[37] G. Berkeley, *Treatise*..., p. 430.
[38] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, I, p. 202, 203.

ce răspuns ar da grădinarul dacă ar fi întrebat dacă arborele există sau nu în afara conștiinței lui, Berkeley spune că grădinarul ar da același răspuns ca și el și ca orice bun creștin, anume că „arborele real care există în afara inteligenței lui este într-adevăr cunoscut și conținut de (adică *există în*) inteligența infinită a lui Dumnezeu“[39].

În acest fel, totul nu este decît o emanație divină de percepții. O lume iluzorie produsă și conținută de o existență nu mai puțin iluzorie.

*

În cazul acesta, există natura? Da, spune Berkeley, „dacă prin *natură* se înțelege numai *seriile* vizibile ale efectelor sau senzațiilor întipărite în sufletele noastre după anumite legi fixe și generale“. Dar dacă natura e considerată ca altceva, „deosebită nu numai de Dumnezeu, ci și de legile naturale și lucrurile percepute prin simțuri, atunci trebuie să mărturisesc că pentru mine acest cuvînt este un sunet gol, fără nici o semnificație. În acest înțeles natura e o himeră vană, introdusă de acei păgîni care n-au noțiuni clare despre atotputernicia și perfecțiunea infinită a lui Dumnezeu“[40]. Prin urmare, Berkeley admite natura numai ca un ansamblu al „seriilor senzațiilor“, ordonate de Dumnezeu după reguli ale sale. *Legile naturii* sînt tocmai aceste reguli ce emană din voința divină: „regulile sau metodele stabilite, după care Spiritul de care depindem excită în noi ideile simțurilor, se numesc *legi ale naturii;* și aceasta o învățăm prin experiență, care ne arată că ideile cutare sau cutare sînt însoțite cu cutare sau cutare idei în ordinea stabilită a lucrurilor“[41]. Aceste legi prin care „invizibilul Autor al naturii“ animă universul sînt „fixe“ și „imuabile“, spre ușoara noastră orientare în mijlocul lucrurilor în care ne aflăm[42]. Aceasta nu înseamnă că episcopul irlandez alungă miracolul din natură. După el Atotputernicul creator al naturii poate considera necesar uneori să producă fenomene în afara ordinei ce el însuși a stabilit-o. Dar, adaugă Berkeley, aceste excepții „trebuie să apară rar“, pentru a produce efectul dorit[43].

*

În legătură cu definirea lucrurilor ca „asociații“ de idei sau de senzații, a apărut o problemă: dacă obiectele sînt asemenea asociații, atunci mai poate fi diferență între lucruri reale și invențiuni intelectuale? Și dacă da, cum o știm noi? Același spirit suprem de care este vorba mai sus este chemat și aici să rezolve problema. Iar aceasta constituie totodată și o dovadă a existenței acestui spirit! Berkeley consideră că există deosebire între ideile care depind numai de eul nostru, fiind produse ale imaginației, și ideile care alcătuiesc lucrurile „reale“. Ideile „întipărite

---

39 *Ibidem*, p. 236.
40 G. Berkeley, *Treatise*..., p. 443.
41 *Ibidem*, p. 418.
42 G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, **I**, p. 195—6.
43 G. Berkeley, *Treatise*..., p. 425.

în simțurile noastre de către Autorul naturii" — spune Berkeley în *Principii* — sînt „*lucruri reale*", ele fiind mai puternice și constante în raport cu ideile imaginației. Aceste idei ale simțurilor „au mai multă realitate" și „depind mai puțin de spirit sau de substanța cugetătoare care le percepe, pentru că sînt excitate de către voința unui alt spirit mai puternic; dar totuși sînt idei, și e cert că nici o idee, fie ea slabă sau intensă, nu poate să existe altundeva decît în sufletul care le percepe"[44]. Reluînd problema în *Dialoguri*, Berkeley ne spune că ideile lucrurilor „există independent de inteligența mea, deoarece eu știu că nu eu însumi sînt autorul lor, pentru că este în afara puterii mele să determin după placul meu de care idei particulare voi fi afectat deschizînd ochii sau urechile. Ele trebuie deci să existe într-o altă inteligență, din a cărei voință ele să mi se dezvăluie"[45]. În acest fel este neîndoios că Berkeley transformă cunoașterea în problemă de revelație, făcînd din ea capitol de teologie.

La obiecția că potrivit concepției sale tot ce este real și substanțial în lume face loc unui sistem himeric de idei, Berkeley precizează că realitatea e distinctă de himere, dar ambele există în spirit! El subliniază că prin principiile sale „nu sîntem deposedați de nici un lucru real din lume... Există o *rerum natura* iar distincția dintre realități și himere își menține întreaga ei valoare... Dar ambele categorii există în minte și în acest sens ambele sînt deopotrivă idei"[46]. Această concepție, mai subliniază Berkeley în altă parte, este conformă Sfintelor scripturi. „Dumnezeu este reprezentat în ele ca Autorul unic și nemijlocit al tuturor acestor efecte pe care niște păgîni și unii filozofi le atribuie de obicei Naturii, Materiei, Destinului sau vreunui alt principiu lipsit de rațiune"[47]. În acest fel Berkeley ne introduce în plină mitologie creștină. Dacă apariția filozofiei o caracterizăm ca fiind trecerea de la *mythos* la *logos*, atunci filozofia lui Berkeley trebuie s-o apreciem ca făcînd calea inversă.

*

În încheiere la cele de mai sus vom semnala principalele contradicții pe care le întîlnim în argumentația lui Berkeley asupra celor două substanțe.

Observăm în primul rînd că filozoful irlandez nu rămîne credincios principiului evidenței senzoriale, pe care el își bazează negarea caracterului obiectiv al noțiunii de materie. Inconsecvența survine cînd Berkeley, uitînd de *esse est percipi*, afirmă existența spiritelor și a lui Dumnezeu. El consideră că existența spiritelor este probată de rațiune. Dar în acest fel se scapă din vedere că s-a negat existența substanței corporale tocmai pentru că s-a refuzat probarea existenței ei prin rațiune.

O a doua inconsecvență importantă o întîlnim în modul în care se aplică proba asemănării. Berkeley respinge atît existența unor calități obiective ale lucrurilor cît și substanța materială pe motiv că nu poate

[44] *Ibidem*, p. 419.
[45] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, **I**, p. 202.
[46] G. Berkeley, *Treatise...*, p. 419.
[47] G. Berkeley, *Oeuvres choisies*, **I**, p. 239.

exista nimic asemănător ideilor (senzațiilor) noastre. Dar tot Berkeley este cel care afirmă existența substanței spirituale deși nici acesta nu seamănă cu ideile noastre. În numeroase locuri Berkeley notează că noi nu putem avea decît idei și noțiuni *extrem de inadecvate* despre spirite sau despre Dumnezeu, din cauză că în timp ce spiritele sînt active, ideile se definesc prin pasivitate și inerție.

Este evidentă lipsa unui principiu unic prin care să fie judecate cele două substanțe. În timp ce existența materiei trebuie dovedită, existența substanței spirituale este probată prin simpla referire la prejudecata populară. Prin Berkeley filozofia engleză a ajuns la un punct în care momentul Hume apare ca necesar.

РОЛЬ И МЕСТО СУБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА В КОНЦЕПЦИИ ДЖОРДЖ БЕРКЛИ О ВЕЩЕСТВЕ

(Р е з ю м е)

Анализ творчества Беркли привёл автора к выводу, что субъективный идеализм, выработанный ирландским мыслителем не исчерпывает содержания его концепции и не является последним результатом этой концепции. В целом, философия Беркли является идеалистическо-объективной концепцией с теологическим оттенком и особенность которой дана использованием субъективизма в борьбе с материалистическим мышлением. Субъективный идеализм является лишь составной и подчинённой частью в концепции Беркли. Субъективизм играет роль средства или инструмента отрицания любого положительного содержания понятия материи или телесного вещества. Благодаря применению принципа *esse est percipi* лишь к телесному вешеству, с целью отклонить его, но не и к веществу духовному, существование которого лишь постулируется, философия Беркли содержит в себе принципиальное противоречие и является непоследовательной. В этом смысле, можно считать, что философия Беркли, благодаря своей основной непоследовательности, подготовляет и делает необходимым момент Юм в английской философии.

ROLE AND PLACE OF THE SUBJECTIVE IDEALISM IN GEORGE BERKELEY'S CONCEPTION ON SUBSTANCE

(S u m m a r y)

Analysing the work of Berkeley the conclusion in drawn that the subjective idealism elaborated by the Irish thinker does not exhaust the content of his conception, nor is it the last result of this conception.

On the whole, Berkeley's philosophy presents itself as an idealist-objective conception, of a theological tinge, its peculiarity being given by the fact that subjectivism is used in fighting against the materialist thinking. The subjective idealism is only a component and subordinated part in Barkeley's conception. The role of subjectivism is that of being a means or an instrument of denying the concept of matter or of bodily substance any positive content. Owing to the application of the *esse est percipi* principle only to the bodily substance and not to the spiritual one, whose existence is only assumed, Berkeley's philosophy is inconsequent implying a contradiction of principle. Thus it can be considered that by its fundamental inconsistency Berkeley's philosophy prepares and makes necessary the Hume period in the English philosophy.

LA ÎNFIINȚAREA CENACLULUI DE ESEISTICĂ „DIOTIMA"

„Dintre zei — spunea Diotima — nici unul nu e filozof (adică iubitor de înțelepciune), deoarece nu umblă după înțelepciune și nici nu pot dori a se face înțelepți, deoarece ei sînt deja înțelepți! Și dacă cineva e acum înțelept, n-are de ce să mai umble după înțelepciune. Dar nici cei proști nu sînt filozofi, deoarece nu caută înțelepciunea și nici nu doresc să se facă înțelepți. Căci cei neînțelepți au tocmai această mare scădere, că deși n-au nici o calitate bună, frumoasă și înțeleaptă totuși cred că aceste calități le au îndeajuns. Și cel ce crede că nu-i lipsește ceva, nici nu poate dori ceea despre ce crede că nu-i lipsește" (Platon, *Symposion,* București, Faur, 1920). Nu facem parte din prima categorie și nici din ultima. Avem sentimentul lipsei, al lipsei-chemare către împliniri. Și ne propunem — fără patimă, fără ambiții egoiste, iubind înțelepciunea, îndrăzneala, efortul, flexibilizînd gîndul pentru mari comprehensiuni — să ne exersăm spiritul în încercări de cuprindere a necuprinsului...

Cu aceste cuvinte se deschidea la 18 noiembrie 1970, pe lîngă Facultatea de istorie-filozofie a Universității clujene, primul Cenaclu de eseistică din țară — „Diotima". Inițiat de un grup de studenți în filozofie, antrenînd pe iubitorii genului de la alte facultăți, cenaclul vine să cultive eseul ca modalitate de cunoaștere și comunicare implicînd atitudinea personală în raportul ontologicului cu ideologicul, „să valorifice concepte să dezvolte idei, să acopere «pete albe» dintre domenii mai mult sau mai puțin interferente, să sintetizeze dinamica realităților sociale și culturale în diferitele expresii ale continuumului lor istoric". Astfel înțeleasă, eseistica aparține filozofiei (chiar și atunci cînd problematica abordată aparține unor domenii ca artele plastice, filologie, drept etc.). Iar studenții eseiști s-au străduit ca producțiile lor să îmbrace în forme corespunzătoare conținuturi semnificative pentru contemporaneitate. O sumară retrospectivă asupra ședințelor de lucru ale cenaclului (amintim dintre

eseurile prezentate „Ipostaza contemporană a filozofiei ca înțelepciune" — Ion Cristoiu, „Însemnări despre conceptul de emancipare la Marx" — Aurel Codoban, „Mc. Luhan și noile structuri ale culturii contemporane" — Maxim Danciu, „Neputința comunicării la Kafka" — Ecaterina Timișan, „Doctor Faustus. O artă a disperării" — Ion Marcoș) evidențiază că studenților le repugnă facilul, schematicul, dogma; că știu să folosească această formă de afirmare și dezvoltare a spiritului lor creator, experimentîndu-se de pe pozițiile filozofiei marxiste pentru viitoarele sinteze teoretice de amploare.

Adăugînd la interesul trezit în rîndul iubitorilor de eseistică receptivitatea și solicitudinea cadrelor didactice universitare cu experiență în acest domeniu, notăm posibilitatea oferită de către diferite reviste de a publica eseurile susținute în cadrul cenaclului („Echinox", „Tribuna", „Viața studențească" și în mod deosebit oferta „Studiei" de a stimula inițiativa studenților creatori, publicîndu-i). Acestea (alături de cîteva probleme conturate prin discuțiile cenacliștilor — tensiunea dintre idee și acțiunea umană, necesitatea acordării filozofiei în concretul social politic, raportul dintre creație și sinteză — spre care vor fi orientate reflecțiile viitoare) îndreptățesc credința că semnificațiile cenaclului „Diotima" depășesc cadrele vieții studențești, încadrîndu-se sferelor mai largi ale culturii noastre socialiste, după cum și faptul că inițiatorii lui au făcut o treabă și bună și utilă.

GRIGORE ZANC
președintele cenaclului

ÎNSEMNĂRI DESPRE EMANCIPAREA OMULUI LA MARX

Umanismul marxist rezidă esențial în încercarea de a pune pe om în posesia sa și a lumii sale; de a-l dezînstrăina; de a elibera omul de tot ce nu este uman. Conceptul teoretic al acestui umanism este emanciparea. Fiind un umanism real, marxismul pune în locul omului abstract al speculației, omul real: nu rămîne la emanciparea politică, ci se preocupă de emanciparea umană.

I. Emanciparea politică anulează toate deosebirile — origine, stare materială, cultură, religie — ca nepolitice. Modul în care omul se emancipează politic este abstracția. Pentru a se constitui într-un stat emancipat politic, membrii societății civile burgheze nu înlătură *real* deosebirile de origine, stare materială, cultură, ci fac *abstracție* de ele. De aceea omul în stat este o ființă abstractă: cetățeanul. Tot la abstracție ajungem și dacă pornim de la clasa care emancipează: ea consideră întreaga societate în situația sa și, emancipîndu-se pe sine, crede că a emancipat societatea. Caracterul abstract al acestei emancipări este conținut în parțialitatea cu care este înfăptuită.

În feudalism izolarea şi separarea elementelor societăţii civile se exprimau direct în poziţia politică a individului în stat. Elementele societăţii civile aveau o expresie politică directă, societatea feudală avea „un caracter de-a dreptul politic". „Emanciparea politică, separînd societatea civilă de stat, lipsind societatea civilă burgheză de caracterul direct politic, a întărit separarea omului de comunitatea sa. Ea a separat cetăţeanul de omul societăţii civile, „omul public" de „omul privat". Principiul acestei decompoziţii este proprietatea privată. Ea separă, polarizează şi opune interesele generale ale societăţii, deci ale omului exprimat prin abstracţia cetăţeanului, intereselor egoiste ale individului societăţii civile.

Omul societăţii civile face experienţa oglinzii: distanţat de esenţa sa generică el o realizează într-o lume imaginară, fără dimensiuni. Esenţa sa generică rămîne numai o iluzie teoretică: abstracţia politic-burgheză a omului — cetăţeanul. Omul vede universalul său într-o ipostază iluzorie; în ea îşi realizează (aparent, de fapt îşi i-realizează) apanajul său exclusiv: libertatea.

Pe alt plan această decompoziţie semnifică disoluţia dintre modul de a privi ca scop şi modul de a privi ca mijloc personalitatea umană. Din punct de vedere umanist omul ca mijloc nu este de acceptat decît în cazul în care el este mijloc de realizare a omenescului. Dar în societatea burgheză el se pierde ca scop în imaginea sa abstractă. Real, el devine mijloc de realizare a proprietăţii private: „. . . muncitorul trăieşte numai spre a spori capitalul".

II. A) Luat în posesie de proprietatea privată omul a fost descompus. Lumea care l-a primit nu este o lume a omului ci a proprietăţii private. La Proudhon redobîndirea lumii apare sub forma economico-politică a „posesiunii". Nu am intenţia să aprofundez acest concept, ci vreau numai să arăt că Marx gîndeşte altfel: „Orice emancipare este o *readucere* a lumii omului, a relaţiilor la *omul însuşi*". Redobîndirea lumii omului înseamnă, deci *readucerea* vieţii materiale a omului la nivelul fiinţei generice. Omul se va emancipa atunci cînd „omul individual real va absorbi pe cetăţeanul abstract". Pe planul pe care îl semnalăm mai sus emancipare înseamnă unificarea scopului cu mijlocul în persoana umană: omul ca mijloc de realizare a omenescului.

Omul emancipat este gîndit de Marx ca unitate a fiinţei generice şi a celei individuale, ca unitate a scopului cu mijlocul. El este posibil numai prin înlăturarea acelui principiu de decompoziţie care este proprietatea privată. În lipsa proprietăţii private societatea îl primeşte pe om într-o condiţie umană, ca unitate a scopului cu mijlocul, ca mijloc de realizare a omenescului.

Considerînd deosebirile dintre oameni ca *nepolitice* nu facem decît abstracţie de ele, nu le anulăm în mod real. Deosebirile dintre oameni trebuie considerate ca *neumane,* adică trebuie anulate în „societatea civilă" care este baza „statului politic" şi trebuie anulate între oamenii reali care o constituie; trebuie anulate ca relaţii reale de care în stat se face falsă abstracţie şi trebuie anulate concret, adică practic.

B) Omul are o existenţă practică şi o existenţă teoretică. Relaţia dintre ele este determinată de faptul că: „Aceiaşi oameni care stabilesc relaţii socialiste"... „produc şi principiile, ideile".

Emanciparea umană înseamnă în aceste coordonate eliberarea atît de relaţiile în care omul este înjosit — aservirile sale practice — cît şi expresia lor, de iluzii — aservirile sale teoretice.

De pe poziţiile sale de clasă proletariatul întreprinde o critică practică a relaţiilor în care omul este înjosit. Critică practică înseamnă pentru proletariat desfiinţarea propriilor condiţii de viaţă. Proletariatul este expresia omului ca mijloc al proprietăţii private; condiţiile sale de viaţă sintetizează în ele toate condiţiile inumane de viaţă. Emanciparea sa politică nu mai este o emancipare parţială — deoarece ea este înfăptuită de pe poziţiile de clasă ale unei „clase universale", iar subiectul ei nu mai este numai reforma statului ci şi restituirea omului condiţiei sale umane. De aceea el este singura clasă socială a cărei emancipare politică este şi o emancipare umană: „... emanciparea societăţii de sub jugul proprietăţii private îşi găseşte expresia în forma politică a emancipării muncitorilor".

Deci proletariatul întreprinde o critică a „formelor practice ale înstrăinării". Filozofia critică expresia teoretică a înstrăinării. Critica ei începe cu forma sfîntă a înstrăinării de sine, cu religia şi teologia şi înaintează spre formele profane: dreptul şi politica. Rolul ei este de a elibera pe om de iluzii „... pentru ca el să gîndească, să acţioneze, să-şi făurească realitatea sa ca un *om dez-amăgit* ... (s. n.)".

C) Luat în posesie de proprietatea privată omul se pierde ca scop într-o imagine abstractă. Pentru a fi un om emancipat omul trebuie luat în posesie numai de omenesc; trebuie să fie egal Omului prin condiţiile sale de existenţă.

Societatea în care se realizează dezideratul emancipării omului este comunismul. În ea omul este emancipat în proporţii de masă.

Comunismul ca suprimare pozitivă a proprietăţii private — această autoînstrăinare a omului — este o reîntoarcere completă şi conştientă a omului „la starea sa de om *social*". Adică în ea între omul societăţii civile şi cetăţean nu mai există nici o diferenţă.

Comunismul este forma socială de înfăptuire a emancipării umane. Pe plan social emanciparea umană trimite în primul rînd la egalitate. Egalitatea „desemnează unitatea esenţei omeneşti" caracteristică omului emancipat, prin raportul social egal al omului faţă de om. Ea este atitudinea şi conştiinţa unui om „faţă de alt om ca un egal al său".

Doresc să repet în încheiere în ce constă, în cadrul umanismului marxist, rolul filozofiei: prin critica pe care o exercită ea, omul este eliberat de iluzii „... pentru ca el să gîndească, să acţioneze, să-şi făurească realitatea sa ca un om dez-amăgit".

stud. AUREL CODOBAN

TEMEIURILE ETICULUI
(La Unamuno, D. D. Roşca şi Camus)

Miguel de Unamuno[1], D. D. Roşca[2] şi Albert Camus[3] definesc trei concepţii care relevă, dincolo de originalitatea şi specificarea fiecăreia, o înrudire spirituală de profunzime a gînditorilor în ce priveşte coordonatele de bază ale cugetării lor. Demersul gîndirii are la toţi trei aceeaşi origine: raportarea raţiunii la lume. Această punere a raţiunii faţă în faţă cu lumea duce la constatarea că exigenţele raţiunii nu găsesc răspuns în domeniul în care se exercită, realul nu corespunde cu raţionalul. Dezvăluirea discordanţei dintre raţional şi real devine, într-unul sau altul dintre aspectele sale, elementul central în fiecare concepţie. Unamuno ia în considerare, în principal, raportul contradictoriu dintre raţiune şi sentiment: prima se caracterizează prin aplecarea spre ceea ce e demonstrabil şi explicabil, are o puternică tendinţă spre obiectivitate, dar toate acestea o fac să neglijeze vitalul, în timp ce sentimentul este în mod primordial axat pe vital, pînă într-atît încît refuză moartea şi alege, în pofida raţiunii, o existenţă veşnică, nicidecum demonstrabilă sau explicabilă. Pentru D. D. Roşca opoziţia esenţială se poartă între sens şi nonsens: valorile alcătuiesc sfera sensului, dar lor li se opune o multitudine de forţe distrugătoare, cu neputinţă de justificat în faţa raţiunii care aspiră spre sens. Camus subliniază lupta dintre tendinţa de unificare a spiritului, aspiraţia raţiunii spre unitate şi haosul iraţional, adică imposibil de unificat, pe care îl înfăţişează realitatea. În toate aceste relaţii raţiunea descoperă, aşadar, contradicţii. Dar acestea există şi se menţin numai în faţa raţiunii şi prin ea. Şi, din moment ce pusă în raport cu exteriorul (şi uneori chiar cu ea însăşi) raţiunea se izbeşte de contradicţii, deci este negată, înseamnă că nici ea însăşi nu este invulnerabilă. Şi, din judecător, raţiunea devine parte implicată în procesul intentat lumii, deoarece, în aparenţă cel puţin, se ajunge la o revoltă împotriva ei: raţionalul primeşte dreptul de a fi luat în considerare, iar importanţa şi întinderea lui sînt recunoscute ca fiind cel puţin egale cu cele ale raţionalului, cu care se va găsi în permanentă luptă şi uneori chiar va obţine victoria. Domeniul în care prezenţa iraţionalului va fi cu precădere analizată este la Unamuno viaţa trupului, la D. D. Roşca perisabilitatea valorilor, iar la Camus lumea exterioară care neagă tendinţele raţiunii umane. Contradicţia raţional-iraţional este acceptată. Dar în această contradicţie accentul, cel puţin accentul principal, nu cade pe cunoaştere, ci pe axiologie: opoziţia dintre raţional şi iraţional, în care posibilităţile de victorie nu pot fi dinainte decise, nu dovedeşte că lumea e incognoscibilă, ci că ea nu răspunde aspiraţiilor omului, în esenţă aspi-

[1] *Sentimentul tragic al vieţii*, 1912.
[2] *Existenţa tragică*, 1934.
[3] *Mitul lui Sisif*, 1942 şi *Omul revoltat*, 1951.

raţiei de a găsi un sens în lume, sens care să fie conform cu legile postulate de raţiune. În această accepţiune recunoaşterea dreptului de a exista al iraţionalului nu înseamnă, la nici unul dintre cei trei gînditori, pledoarie pentru iraţionalism (în sensul de cale de cunoaştere diferită de cea a raţiunii), ci constatarea unor fenomene care se conduc după alte legi decît cele ale raţiunii şi care se pot dovedi mai tari decît raţiunea, deoarece raportul ei contemplativ cu lumea, care nu răspunde de la sine exigenţelor ei, este ineficient.

Dovedirea dificultăţilor de care se loveşte raţiunea în afara funcţiei sale de cunoaştere, implică la cei trei gînditori o lărgire a perspectivei de abordare a problemei omului: raţionalitatea nu este singura determinaţie a acestuia (mai ales Unamuno şi Camus vor arăta deficienţa lui Descartes, căci existenţa, în loc să fie consecinţă a gîndirii, este mai degrabă opusul ei), ci ea există alături de alte caracteristici (printre care sentimentul sau viaţa însăşi) nu mai puţin importante. Pentru a putea surprinde fiinţa veridică a omului este necesar ca aceste elemente să fie unificate, fără excluderea arbitrară a vreunuia.

Ideea necesităţii de a aborda fiinţa întreagă a omului este în strînsă legătură cu aceea a existenţei unei naturi umane. Cu acuitate diferită, problema acestei naturi umane apare în fiecare dintre concepţii. Însă este vorba, fapt remarcabil, de o natură umană care nu e dată, ci trebuie cucerită: omul trebuie să acţioneze în vederea realizării acestei naturi umane. Caracterul ei de finalitate încă niciodată pe deplin realizată, face imposibilă o definire strictă, însă pentru toţi cei trei gînditori ea are ca determinaţii esenţiale libertatea şi demnitatea. Pe temeiul acestei naturi umane, situată în zona dificilă a imposibilului, se încheagă efortul necontenit de desăvîrşire a fiinţei omului. Iar din perspectiva raportării omului real şi existent la natura sa umană, accentul cade nu pe contemplaţie, ci pe acţiune. Şi în acest context, contradicţia dintre raţiune şi real, care releva fragilitatea omului, dobîndeşte semnificaţii diferite prin repunerea raţiunii în drepturi foarte largi: pentru ca lupta să nu fie anihilatoare, ci să devină ea însăşi condiţia realizării naturii umane, raţiunea trebuie să se convertească în principiu de acţiune. În lumina raţiunii se întemeiază acţiunea îndreptată spre atingerea libertăţii şi demnităţii umane. Dar condiţia esenţială a reuşitei este ca lupta să nu fie escamotată, ci acceptată fiindcă numai în felul acesta ea se poate constitui în sursă de acţiune pentru om. Iar acest om, căruia îi revine obligaţia acţiunii, este omul „în carne şi oase" pentru Unamuno, creatorul de valori pentru D.D. Roşca şi omul revoltat pentru Camus. În lumina raţiunii, aspiraţia spre nemurire, spre creaţia de valori, spre a da un sens existenţei devine un proiect, o autoconstrucţie a omului, care are loc prin intermediul actelor sale. Aceste acte sînt, în ultimă instanţă, acte creatoare de valori. Cu toate că problema valorilor pare la prima vedere a fi preocupare determinantă numai la D. D. Roşca, ea acţionează ca un mobil puternic, deşi mai puţin evident, şi în celelalte concepţii. Unamuno pare că ar considera menţinerea vieţii, a existenţei, drept scop suprem. Dar nu este vorba de aspectul biologic al vieţii, de actul de a trăi pur şi simplu,

ci de o existență care poartă în sine, prin anumite determinații ale sale, valoarea. Faptul că nu voința însăși, în sine, este socotită scop superior, explică acel aparent paradox al lui Unamuno care, după ce afirmă că dorința de nemurire este aspirația supremă, ajunge să glorifice războaiele, deoarece presupune că ele sînt o posibilitate de afirmare a calităților omului. Pentru că ceea ce este glorificat nu e războiul însuși, ci eroismul pe care, crede Unamuno, îl face să se dezvăluie, eroism ce nu ține de aspectul biologic al existenței, ci este o calitate a vieții umane superioare, desfășurată sub semnul valorilor spiritului. În ceea ce îl privește pe Camus, care negase într-o vreme orice posibilitate de ierarhizare a valorilor și chiar exclusese judecățile de valoare declarîndu-le inutile, el va considera că revolta împotriva absurdului este atît valoare, cît și principal izvor creator de valori. Într-un fel sau altul, mai mult sau mai puțin explicit, valoarea ocupă un loc de prim rang în toate aceste concepții.

A crea valori înseamnă a accepta istoria. Dar nu fără rezerve. Dacă istoria este singura certitudine, ea nu este, în sine, valoare pentru că poate aduce atît binele, cît și răul. Iar pentru impunerea valorilor necesitatea oarbă a răului trebuie să fie filtrată prin actul creator al cărui scop este tocmai micșorarea continuă a porțiunii de negativ care există în istorie. În felul acesta istoria, ca o creație a omului, trebuie să fie raționalizată. Însă în considerațiile asupra modului cum anume trebuie să se desfășoare acest proces apare dificultatea cea mai mare de care se lovesc cei trei gînditori: istoria nu este o entitate nediferențiată, ci e alcătuită din structuri constituite, or analiza desfășurată de cei trei gînditori nu este socială, ci metafizică. Astfel că relația individ-colectivitate (care îi preocupă pe toți ca matrice de circulație a valorilor) devine imposibil de stabilit în condițiile în care colectivitatea este privită ca o sumă de indivizi. Astfel actele creatoare nu pot fi ordonate în acțiuni precis determinate, ci rămîn fapte individuale, a căror finalitate și eficacitate depinde de hazard, iar însăși posibilitatea de a micșora porțiunea de negativitate din istorie este simțitor redusă.

Dar acceptarea istoriei drept cadru al acțiunii de creare a valorilor indică la cei trei gînditori preocuparea pentru a stabili modalitatea construirii unei lumi care să fie în întregime umană. Numai Unamuno va introduce în concepția sa ideea vieții veșnice și divinitatea. Viața veșnică, pe care o vrea identică celei de pe pămînt, dar lipsită de perspectiva morții, este refuzată de logică, spune el, pentru că nu poate fi dovedită, ci doar susținută de credință. Iar divinitatea se găsește cu omul într-un raport inversat: creator nu este dumnezeu, ci omul își crează un dumnezeu care are întocmai toate trăsăturile omului, doar că este proiectat într-o infinitate temporală și, după ce l-a creat, îl modelează continuu, creîndu-se în felul acesta și pe el însuși. În această situație, viața veșnică nu pare a fi altceva decît o metaforă de consolare, iar dumnezeu (dumnezeu-om, cum îl numește Unamuno, fără însă a lua din catolicism altceva decît această denumire) are întocmai trăsăturile unui ideal: aspirația spre dumnezeu îl determină pe om să se automodeleze continuu, adică să-și perfecționeze propria ființă. Toate acestea fac greu de susținut

teismul lui Unamuno chiar dacă propriile lui afirmații pledează pentru el. Ceea ce însă îl deosebește într-adevăr pe Unamuno de ceilalți doi gînditori este legitimarea unei credințe iraționale, menținută dincolo și în pofida oricărei evidențe: credința în nemurire, chiar dacă această nemurire nu există. Camus înlătură orice speranță care depășește realitatea, pentru că ar falsifica problemele adevărate ale vieții de pe pămînt, care e singura certitudine. În numele lucidității și demnității omului, Camus se opune consolării, indiferent sub ce formă se prezintă aceasta. Același lucru îl face, de pe poziția sa, și D. D. Roșca deoarece și pentru el consolarea înseamnă evaziune și, deci, micșorare a tensiunii tragice, singura creatoare de valoare. D. D. Roșca și Camus optează pentru luciditatea deplină căci aceasta, departe de a fi paralizantă, poate constitui sursa eficace de acțiune.

Problema rațiunii ca principiu de acțiune, creația valorilor, idealul, natura umană ca libertate și demnitate sînt analizate în cele trei concepții în vederea conturării cadrelor unei etici care să furnizeze omului o regulă de acțiune. Această etică, înțeleasă de cei trei gînditori ca finaliate a filozofiei, este sinonimă cu concepția despre lume, o lume prin care omul este pus în fața universului în calitatea lui de om întreg și în care el trebuie să-și realizeze aspirațiile prin intermediul acțiunii sale, mai ales al acțiunii transformatoare. Construcția eticului este axată mai ales pe problema libertății și demnității (ca elemente definitorii ale naturii omului și, totodată, valori supreme), lăsînd oarecum în umbră problema datoriei. De fapt, datoria dobîndește un sens superior: îndeplinirea ei înseamnă tocmai realizarea naturii umane. În felul acesta, etica se dovedește necesară ca urmare a analizei situației de fapt (care dovedește egala însemnătate a pozitivului și negativului în lume) pentru a furniza acea regulă de acțiune care să permită îndeplinirea aspirațiilor omului. Dar etica este și determinantă: numai prin intermediul ei poate apare schimbarea, creația umană, într-un cuvînt se poate realiza sensul cerut de rațiune. Iar regula de acțiune pe care o promovează această etică este pentru Unamuno dăruire totală a omului în actele sale pentru a atinge plenitudinea, desfășurarea acțiunii în așa fel încît viața omului să fie trăită în libertate și demnitate. Pentru D. D. Roșca acțiunea semnifică procesul de creare a valorilor pe baza tensiunii interioare, ceea ce duce la o libertate eroică, aceea de a transforma lumea prin intermediul valorilor. Pentru Camus este vorba de a realiza prin revoltă libertatea reală, aceea a acțiunii lucide, eliberate de iluzii, acțiune ce se alcătuiește în scopul întemeierii unei lumi umane, la care participă întreaga colectivitate a oamenilor. Astfel se reliefează temeiurile eticii: noblețea umană trebuie fundamentată pe rațiune nu ca facultate de cunoaștere în primul rînd, ci ca agent transformator de lume, deci creator; contradicția rațiune-lume devine, prin intermediul acțiunii, izvor de realizare a aspirațiilor omului; aspirații care sînt îndreptate spre creația de valori; valori care, în ultimă instanță, definesc o natură umană ce trebuie să fie realizată în istorie.

stud. ECATERINA TIMIȘAN

EGY BÖLCSELETI REKONSTRUKCIÓ KÍSÉRLETE

1. Az ἄγνοια. Richard Reitzenstein, a neves filológus megállapításával kezdjük: „Sein Prophet (ti. a görögé) stellt die Frage, ob die religiöse Unwissenheit, die ἄγνοια, denn solche Sünde sei, dass sie die Menschen der Unsterblichkeit beraube. Der Gott antwortet, religiöses Wissen, νοῦς, und Unwissenheit, ἄγνοια, unterscheiden sich nicht graduell, sondern essentiell, sind absolute Gegensätze, die zwei Menschenklassen bezeichnen".[1] Sókratés, jámbor ember létére nem vette volna magára ezt a bűnt, Platón *Kharmidés* című dialógusában — úgy tűnik — mégis elköveti. Azt tudjuk, hogy saját „tudatlansága" csak heurisztikus fortély, amely mély tudást (νοῦς-t és νόησις-t) rejt: itt azonban a feltett kérdésre nem válaszol, beszélgető társai tudatlanságát nem oszlatja el. Vajon miért? Mi az oka annak, hogy a *Kharmidés* megelégszik csupa negatívummal? Nézzük meg, mi történik a dialógusban. Sókratés a csatából érkezik Taureas tornacsarnokába, s érdeklődik, ki a legszebb ifjú Athenban. Mindannyian Kharmidést dícsérik neki, maga is meggyőződik tündökletes szépségéről. Most azonban az ünnepelt ἔφηβος lelki szépségére is kíváncsi lesz, s ennek nevelője és gyámja, Kritias társaságában vallotóra fogja. Azt kérdezi tőle, mi a σωφροσύνη, mire Kharmidés azonnal definícióval szolgál. Pár kurta dialektikai erőfeszítés után rá kell jönniük, hogy a definíció fabatkát sem ér, mire Kharmidés újat javasol. Ez a meghatározás (amely különben Kritiastól származik s a továbbiakban *vele* vitatkozik Sókratés) sem jár jobban s a harmadik sem. Ennyi a dialógus.

*

Δῆλον γάρ, ὅτι, εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν. Ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἴσθησίν τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἄν τίς σοὶ περὶ αὐτῆς εἴη, ὅτι ἐστιν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη. ἢ οὐκ οἴει; — Ἔγωγε, ἔφη, οἶμαι. (158 e — 159 a)[2].

„Világos ugyanis, hogy ha benned megvan a bölcs józanság, tudsz is valami véleményt adni róla. Mert ha valóban megvan benned, szükségképpen valahogy érzékelhető is. Ebből aztán valami vélemény alakult ki benned róla, hogy voltaképpen mi és milyenfajta dolog is az a bölcs józanság. Vagy nem így gondolod? — De igen, mondta"[3].

A σωφροσύνη-t „bölcs józanság"-nak fordítani merész dolog, de még mindig jobb, mint Croiset megoldása, aki „sagesse"-nek mondja s ezért össze lehet téveszteni a σοφία-val. Tény az, hogy itt egy olyan képzettel

---

[1] R. Reitzenstein, *Plato und Zarathustra*. Vorträge der Bibliothek Warburg IV, B. G. Teubner, Lipcse é. n., 26. old.

[2] A görög szöveg forrása: Platon, *Oeuvres complètes*, t. II, texte établi et traduit par Alfred Croiset, coll. des Universités de France, Ass. Guillaume Budé, 5e tirage, Les Belles Lettres, Párizs 1965.

[3] A magyar fordítás Papp János nyomán, in: *Platón Összes Művei*, Magyar Filozófiai Társaság, Budapest 1943.

van dolgunk, amely a köznapi élet szférájából származik, s amely egy viselkedésmódozatot ír le, egy olyan viselkedésmódozatot, amely valamilyen módon belsővé-vált, tehát valaki tulajdonságaként is értelmezhető, s ha ez a valaki tudatos lény, *tudhatja*, hogy mi is az. Természetesen itt csak vélekedés (δόξα) határai között mozoghatunk, csak véleményt mondhatunk (δοξάζειν) róla. Sókratés igyekszik ezt a véleményt megtisztítani s a józan észre támaszkodva egyszerű okfejtéssel kihámozni belőle valamit, ami tüzetesebb vizsgálat esetén is megáll. Kharmidés „véleménye" (ti. hogy „mindent rendesen és nyugodtan végzünk el, az utakon nyugodtan megyünk és beszélgetünk..." stb., és: „...véleményem szerint valami nyugodstág az...", 159 b) bájos naívságán túl azzal az értékkel rendelkezik, hogy érzékletesen körülírja azt a szférát, ahová a σωφροσύνη tartozik. (Ugyanez az érdeme egy másik „véleménynek", amely a szemérmességet, az αἰδώς-t tartja a meghatározandó kifejezés igazi jelentésének.) Ez a szféra ontológiailag nem alapozható meg minden további nélkül, innen a *hiány*, amely annyira feltűnik a *Kharmidés*ben. Tudomásunk van egy Horneffer nevű ókortudós *Platon gegen Sokrates* című könyvéről (Lipcse 1904), amelyben azt akarja bizonyítani, hogy a *Kharmidés*ben a γνῶθι σεαυτόν („ismerd meg önmagad") sókratési elve ellen intéznek támadást. Ez az elv nem meríthető ki a vélekedés szintjén, és *itt* nem is mond sokat, esetleges pszichológiai jelentőségéről az ókoriaknak nem valószínű, hogy sejtelmük lett volna. Úgyhogy Sókratés tudatlansága, mint mondottuk volt, tudást rejt. Miért nem adhatunk ontológiai megalapozást a köznapi vitatkozásokban felmerülő képzeteknek? Tegyük fel, hogy képzetünk jelentésére vonatkozóan sikerült egy *consensus gentiumot* létrehoznunk, mindenki egyetért: képzetünk azt jelenti, hogy X. Nem biztosíték-e mindazoknak a léte, akik ezt a vagy amazt értik az illető képzeten, arra, hogy az csakugyan ezt vagy amazt jelenti? Nem tudni. Valószínűnek látszik azonban, hogy e mindenki csak annak a képzetnek a világos jelentésért felelhet, amelynek tartalma ez a *mindenki*, egyébként pedig továbbra is megmarad az egyéni értelmezések végtelenjének lehetősége. Ahogy ezt Carnap híres toleranciaelve (a *Logische Syntax der Sprache* című munkájában) is kimondja: bárki építhet bármilyen nyelvet, csak legyen koherens és független, valamint tartsa tiszteletben saját logikai-mondattani szabályait. Ha mindenki el is fogadja egy képzetnek egy bizonyos jelentését, az csupán egyéni akaratlagos aktusok parataktikus (mellérendelésből keletkezett) összessége marad — talán semmi köze egy bizonyos lényegi valóhoz. (Ilyen például a „sellő" képzete, *eltekintve* itt esetleges jelképes értelmétől, mondjuk az Andersen-mesében.) Ez a parataktikus összesség pedig barmikor széteshet — természete szerint — különböző más consensusokra, hiszen csak az akarat tartja össze, az pedig a szubjektivitásnak, tehát a *principium individuationis*nak van alávetve. Hogyan elemezhetünk tehát egy ilyen képzetet? Ahogy Sókratés is teszi: más, a nyelvi környezettel összhangban álló képzetekkel hasonlítjuk össze. *Mindig* ki fog derülni, hogy meghatározásunk *hiányos*: a nyelvi környezet ugyanis végtelen. Ha a „bölcs józanságot" a megfontoltságban, lassúságban látjuk, *kiderül*, hogy a gyorsaságnak és a hevességnek is vannak olyan attributumai, amelyek miatt oda kell so-

rolnunk őket — és így tovább. A görögöknek és különösen Platónnak igen nagy gondot okozott a logikailag világos—ontológiailag megalapozható fogalmak és a teljességgel rendezetlen káosz között álló képzetek problémája, egészen „egzakt" tudományos kérdések kapcsán is. „Die Klassifikation der Irrationalitäten bei Euklid schliesst sich hier (*Elem.*, Buch X) unmittelbar an; sie ist sicher der letzte Reflex eines *ontologischen* Problems: die Stufen zwischen dem ≫Peras≪, dem vollkommen Rationalen, und dem ≫Apeiron≪, dem ≫ungeordneten Irrationalen≪ (ἄτακτοι ἄλογοι') zu bestimmen, die Mittelglieder ihrer ≫Zahl≪ nach festzulegen (gemäss *Phileb.* 16 d(e)"[4].

Itt tudatlanságra kényszerülünk, mert nincs *miről* tudnunk. Ez az az ἄγνοια, amely talán nem is bűn. Ahogy sorra tagadtuk meghatározásainkat, ahogy tagadásról-tagadásra mindinkább ráeszmélünk: mi *nem* az, annál közelebb kerültünk ahhoz, hogy megpillantsuk.

2. *A tudatlanság tudománya.* „Nosza hát; *valaminek* a tudománya ez a tudomány (ἔστι μεν αὕτη ἐπιστήμη τινὸς ἐπιστήμη), és olyan képessége van (δύναμις), hogy egy valamié legyen; így van? — Így" (168 b).

Kritias és Sókratés megvizsgálja annak lehetőségét, hogy létezhet-e olyan tudomány, amelynek nincs tulajdonképpeni tárgya, tehát sem orvoslással, sem kertészettel, sem csillagászattal (stb.) nem foglalkozik, hanem mindezeknek a tudományoknak a tudománya. Mondanunk sem kell, hogy e kísérletünk kudarcot vall: negatív eredményeken át vezető utunkon, amely ijesztően emlékeztetett a Husserl-iskola *fenomenológiai redukciójára*, a semmihez jutottunk. Hogy fér össze ez azzal, amit Kerényi Károlytól tudunk, meg, hogy Platón célja: „...vonatkozástalanul és viszonyítatlanul, abszolút előkelőségében mutatni meg mintául a létet: ez van még a vanni felett is, ez az a jóság, amelyből minden létezés származik, elsősorban az ideáké. A platonizmust sohasem fogja megérteni, akinek a ≫van≪ -ban foglaltatott rangról nincs sejtelme". ⑤ A „van" értéke elvitathatlatan Parmenidés óta. Lehet-e egy Platón-dialógus végeredménye a *semmi*?

Ime, így járunk a képzetekkel. Mi sem könnyebb, mint elgondolni, hogy a valóság egyes regnumaival a különböző tudományok és techné-k (τέχναι) foglalkoznak, ezeknek mintegy összefogására pedig rendelkezésre áll egyfajta bölcsesség, amelynek az egyes tudományok sajátos tárgyán kívül *semmi* tárgya nincs (így képzeli ezt Jean Piaget). De *mi* légyen ez a bölcsesség? A *semmiről* szóló tudomány? Ez lehetetlenség egy görög számára s méltán. Ilyenek mind a köznapi képzetek: a lét szférájában semmi nem felel meg nekik. Ez ellen vethetné valaki, hogy végül is, lehet és kell magyarázni a szavakat. Hogy megértsük egymást. *Kifejteni* a szavakból a lényeget — szép feladat. Miért ne lehetne ezt megtenni a köznapi képzetekkel is?

---

[4] Oskar Becker, *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen.* Quelle und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik. Abteilung B, Band 1, Heft 4. Julius Springer, Berlin 1931, 479. old.

[5] Kerényi Károly, *Platonizmus*, Athenaeum XXVII (1941). 67. old. Az 1966-os német fordítás egy alcímmel bővült: *Platonismus. Ein phänomenológischer Versuch.* Liber amicorum, Bruges.

A szavak, melyek viselkedésünknek adnak formát, nem szolgálhatnak kezdetül. Hiszen már egy bonyolult és közvetített regnum, az ember származékai. Az ember nem kezdet. A magyarázatnak sem kell hát nála kezdődnie. A magyarázatnak e kezdeteket kell lefordítania az ember számára. Az emberit nem kell lefordítani. A végtelent kell a végesnek lefordítani. Ez a hermeneutika feladata. „*Boeckh* meint, der Terminus Hermeneutik sei auf ἑρμηνεία zurückzuführen; dieses Wort hänge offenbar mit dem Namen des Gottes Hermes zusammen, von dem es zwar nicht abzuleiten sei, mit dem es jedoch ein gemeinsame Wurzel habe. Beide Annahmen sind irrig, doch ist es wichtig und charakteristisch für die Hermeneutik *Boeckh*'s, dass er nicht von dem Wort ἑρμηνεία allein ausgeht, das uns heute so ungemein wichtig geworden ist, sondern von allem von der Gottheit selbst. Er bringt die göttlichen Gedanken zur sinnlichen Erscheinung, zur Manifestation, er übersetzt das Unendliche ins Endliche. Deshalb bedeutet er das Prinzip der Scheidung, des Masses, der Besonderung. Deshalb wird ihm auch die Erfindung aller Dinge zugeschrieben, wenn sie zur Verständigung gehören, das ist: ἑρμηνεία, insbesondere Sprache und denn durch sie nehmen die Gedanken des Menschen Gestalt an, an ihm wird... das Unendliche in eine endliche Form gebracht, wird das innere verständlich gemacht"⑥.

Igy tehát előbb az emberről kellene tudnunk, hogy micsoda, mielőtt modusait és affekcióit vizsgálnánk. A szavak nem egyszerű, közvetlenül adott valóságok, rendszeres elemzés nem kezdődhet és nem állhat meg náluk. Ezt ismerte fel Platón, mikor nem engedte megtudnunk, hogy mi is a σωφροσύνη. Mi a tanulság? Kritias beiratja gyámfiát, Kharmidést, Sókratés iskolájába, ahol megtanulhatja, hogy tudatlan. Kharmidés megfogadja (176 b/c): : Sókratést „követni fogom és nem fogom elhagyni — hiszen csúful járnék el, ha nem engedelmeskedném neked, a gyámomnak, és nem tenném meg, amit kívánsz".⑦

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, egyetemi hallgató

---

[6] K. Kerényi, *Ursprung und Anwendung der Hermeneutik in Kontexten der antiken Religion,* in: *Das Problem der Interpretation,* hrsgg. v. Henning Müller u. Peter Schneider, Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1964, Vö, Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* 11. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, 37. old., továbbá 95. old. skk.

[7] Gondolatmenetem némiképpen párhuzamos egy 1934-ben megjelent tanulmányéval, l. Brelich Angelo: *Prima philosophia,* Athenaeum XX, 211—219. old.

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ

Idealul prometeic.

În cartea* sa, recent apărută, Gáll Ernő, cunoscutul sociolog și etician clujean, realizează o valoroasă monografie despre idealul prometeic.

Autorul întreprinde o minuțioasă și documentată cercetare a evoluției istorice a mesajului prometeic, pentru ca apoi, să insiste în mod deosebit asupra descifrării semnificațiilor sale contemporane.

Lectura acestei cărți poate fi punct de plecare pentru multe comentarii interesante, legate de registrul ideilor dezvoltate și de nivelul realizării acestora.

În cele ce urmează mă voi opri doar asupra unor calități ale cărții care m-au impresionat mai mult.

Înainte de toate, autorul are meritul de a fi supus analizei o problemă pe cît de frumoasă, pe atît de însemnată și de actuală. Frumoasă și însemnată pentru că, așa cum reiese din carte, idealul prometeic a vizat și vizează creativitatea umană, adică tocmai ceea ce omul are mai substanțial în modul și idealul său de a fi, ceea ce-l distinge de restul ființelor, făcîndu-l din ce în ce mai puternic față de lumea din jur și mai stăpîn pe sine, conferind vieții sale un sens și un loc special, superior în univers.

Conținutul, prin excelență umanist, al simbolului prometeic explică nu numai persistența lui milenară în tezaurul spiritual al umanității și atenția deosebită ce i-a fost acordată în controversele teoretice despre om, ci motivează și actualitatea lui pentru omul contemporan. Aceasta cu atît mai mult, cu cît, la ora actuală, omul se află în fața unei situații complexe și extrem de contradictorii.

Progresul tehnico-științific, pe de o parte și evoluția relațiilor sociale, pe de altă parte, fac din om beneficiarul și, în același timp, victima propriilor sale creații, asediatorul deopotrivă al rînduielilor pămîntești și cerești, îl situează pe om între mirajul vieții comuniste umanizatoare și spectrul apocaliptic al unei eventuale catastrofe nucleare, spectru alimentat de forțele sociale retrograde care împing înstrăinarea spre acea limită la care este pusă sub semnul întrebării chiar existența speciei umane.

În contextul unor astfel de condiții, deseori derutante, omul își pune, pe bună dreptate, mai insistent ca oricînd, întrebări ca: cine este el, ce sens are în lume, în ce trebuie să creadă, ce idealuri să stabilească, cum să-și aprecieze și în ce scopuri să utilizeze forțele sale creatoare, ce alte laturi mai conține esența sa, ce rol au ele în dialogul omului cu lumea, și în realizarea fericirii sale?

În conjunctura istorică prezentă, răspunsul la aceste esențiale întrebări nu numai că reactualizează problematica prometeică, ci reclamă discutarea ei de pe poziții filozofic-științifice și sociale foarte înaintate. De pe această bază, mesajul prometeic se îmbogățește în semnificații, crescînd și rolul său pozitiv în viața socială.

Pentru gîndirea marxistă, nevoia aprofundării problematicii prometeice este cu atît mai acută, cu cît ea servește in-

---

* Gáll Ernő. *Idealul prometeic*, Editura politică, București, 1970.

teresele socialismului care-şi propune să dezvolte forţele creatoare ale omului în vederea umanizării şi fericirii lui. Dar pentru a-şi îndeplini acest rol, umanismul marxist are de rezolvat teoretic încă multe probleme, în ciuda succeselor incontestabile obţinute pe linia interpretării omului şi societăţii.

În lumina acestor cerinţe este salutară apariţia, în literatura marxistă, a unei lucrări care să-şi asume sarcina de a elabora o sinteză despre problematica prometeică.

Tematica, în sine, nu spune încă totul despre carte. În valoarea ei îşi spun cuvîntul decisiv mai ales mijloacele şi nivelul realizării temei. În această ordine de idei, cartea se remarcă, în ansamblul calităţilor ei, printr-o frumoasă ţinută ştiinţifică.

Ea se sprijină pe o valoroasă informaţie de nivel mondial, adusă la zi, impresionantă sub aspect cantitativ şi ca varietate de probleme sau domenii. Lucrarea abundă în referiri la autori şi opere. în liste bibliografice sistematice, care la un loc constituie nu numai fundamentul solid, pe care autorul îşi clădeşte propria contribuţie, ci constituie şi o competentă sursă de informare bibliografică pentru cei ce vor să se iniţieze în problemele supuse discuţiei. Referirile bogate la informaţie permit autorului să sugereze sau să avanseze un mare evantai de probleme colaterale fără ca prin aceasta să fie afectată unitatea problematică a cărţii şi adîncimea analizelor ei.

În realizarea unor asemenea caracteristici îşi pun pecetea platforma teoretică marxistă şi principiile metodologice care derivă din ea. Se dovedesc a fi de un real folos, în cursul lucrării, respectarea echilibrului dintre logic şi istoric, analiză şi sinteză, pe care fond metodologic se valorifică treptat conceptele cheie ale gîndirii materialist-dialectice (structură socială, esenţă umană, înstrăinare, umanizare, umanism etc.).

Cu concursul acestora autorul izbuteşte să descifreze esenţa idealului prometeic, să-l delimiteze şi să-l coreleze corect cu alte fenomene sociale materiale sau spirituale, să-i urmărească evoluţia şi să-i explice rolul activ în istorie.

Ţinuta ştiinţifică a cărţii mai este asigurată şi de critica nuanţată a poziţiilor nemarxiste. În această nuanţare funcţionează în mod conştient principiul negării dialectice în şi prin care sînt salvate toate momentele raţionale pe care le deţin poziţiile cu care se dialoghează.

În încheierea acestor impresii, aş sublinia că lucrarea lui Gáll Ernő, prin conţinutul ei depăşeşte ceea ce promite în titlul său, ajungînd să fie o substanţială şi interesantă contribuţie la dezvoltarea umanismului.

LIGIA IRIMIE

O contribuţie de valoare la istoria esteticii*.

Ca şi în alte domenii ale culturii umane şi în acela al gîndirii estetice grecii antici ne-au lăsat o moştenire de mare preţ. Acest lucru se cunoştea, desigur, dar cultura noastră era lipsită de o operă care să trateze acest subiect cu erudiţia şi adîncimea analitică şi interpretativă necesară. Această lacună vine s-o suplinească recenta lucrare a lui D. Isac, *Frumosul în filozofia clasică greacă.*

Gînditorul clujean şi-a delimitat investigaţiile la perioada cuprinsă între începuturile filozofiei greceşti şi punctul ei culminant reprezentat de opera aristotelică. Credem că această delimitare este judicioasă, deoarece numita perioadă, fiind una de viguroasă ascensiune, este cea mai plină de semnificaţii profunde din întreaga filozofie antică, inclusiv în domeniul gîndirii estetice.

Prin multiple şi adîncite analize duse pe un front larg de investigaţie, D. Isac reuşeşte să prezinte viu, aproape perceptibil — deşi se menţine în permanenţă la un nivel teoretic înalt (sau tocmai de aceea!) — procesul devenirii reflexiei greceşti antice asupra frumosului. Capitalul de muncă investit n-a putut fi decît foarte însemnat. Aceasta pentru faptul cunoscut: gînditorii antici, nici unul, nu şi-au expus ideile asupra frumosului în tratate de estetică. Aceste idei trebuie să fie extrase din ansamblul operei filozofului respectiv. Aşa de exemplu, concepţia estetică a lui Platon se află expusă nu numai în dialogurile *Hippias Major* şi *Fedru* ci aproape în toate scrierile sale. Tot aşa stau lucrurile

* Dumitru Isac, *Frumosul în filozofia clasică greacă*, Ed. Dacia, Cluj, 1970.

și cu gîndirea estetică a lui Aristotel, deși *Poetica* sa ne-ar putea îndemna să credem altfel. La Platon se adaugă o dificultate în plus: necesitatea de a distinge ce este de proveniență socratică și ce anume este autentic platonician.

În partea introductivă a lucrării este pusă în evidență contribuția gînditorilor presocratici, care, pe urmele poeților, au sesizat unele elemente constitutive ale frumosului. La acești filozofi ai naturii este vorba mai ales de frumosul natural. Pe această linie de reflexie va fi reliefată *obiectivitatea* frumosului prin sesizarea ordinei și armoniei dialectice a lumii. O idee plină de interes este aceea a lui Empedocle că evoluția organismelor este și o evoluție de ordin estetic. Această perioadă se încheie cu aportul substanțial al lui Democrit, care enunță determinațiile formale ale frumosului: măsura, ordinea, simetria, armonia părților, raporturile matematice exacte. Aceste determinații sînt reafirmate apoi și de Platon și de Aristotel.

Cea mai mare parte a lucrării este consacrată, normal, analizei concepțiilor estetice ale lui Socrate, Platon și Aristotel. Se demonstrează că nici unul dintre acești mari gînditori n-a reușit să detașeze frumosul artistic ca valoare autonomă. D. Isac analizează pe larg această problemă capitală pentru gîndirea estetică antică și care ne apare ca un paradox, dat fiind că frumosul artistic era bine reprezentat de marile opere ale artei.

Cel care începe procesul de meditație propriu-zis estetică, Socrate, va defini frumosul în termeni exclusiv de etică și de finalitate. Nici Platon nu reușește să delimiteze net frumosul de alte valori; pentru el hotarele dintre *adevăr*, *bine* și *frumos* sînt nesigure. În plus, la întemeietorul Academiei frumosul veritabil era o realitate transcendentă și deci neincorporabil în opera de artă; care, din această cauză, este simplu simulacru de realitate. Dar grecii, acești „copii normali" ai umanității — cum i-a numit Marx — și greșind au știut să-și facă drum spre adevăr. Acesta este cazul și cu Platon care, deși, dată fiind poziția sa filozofică, nu putea să elucideze problema frumosului, a ajuns la unele distincții pătrunzătoare asupra artei. Pe marginea unui text din *Sofistul*, D. Isac surprinde sintetic și sugestiv tocmai acest aspect al gîndirii platoniene: „Din punct de vedere estetic, ca și filozofic, gîndirea platoniană dovedește din nou marea ei adîncime. Ea se află în fața acelui «nu știu ce» al artei de a fi o realitate (ca operă de artă) care redă realitatea (obiectul exterior al reflectării), fără să fie ea însăși acea realitate; de a fi împletirea aceasta specifică de adevăr și aparență, de conviețuire care te face s-o crezi, deși știi că nu e decît o reflectare, o imagine. Opera de artă e un «ca și cum»; în ea e și adevăr și minciună (convenție). Acest aspect l-a sesizat cu mirare Platon, și gîndirea lui raționalizantă, dornică de «ființă» și «adevăr» s-a scandalizat la început pentru a se supune apoi caracterului evident dialectic al artei".

De pe alte poziții de gîndire decît cele ale lui Platon, Aristotel va coborî din nou frumosul în lume. Pentru el frumosul este imanent lucrurilor reale și sensibile. Dar nici Aristotel, deși face pași însemnați spre o estetică a frumosului, nu știe s-o fundamenteze deoarece și preocuparea lui pentru frumosul artistic rămîne minoră. Grecii, acești mari dialecticieni cu dezvoltat simț social, au pus cu pregnanță în evidență relația dintre frumos și celelalte valori. În această privință ei pot fi și azi un bun model. Dar, parcă hipnotizați de relație, ei nu reușesc să facă în măsura cuvenită disocierile necesare între diversele valori și, în consecință, nu pot elabora o estetică a frumosului artistic ca atare. Cauzele sînt și de ordin teoretic și de ordin social. Din punct de vedere teoretic, linia de gîndire imprimată de Platon făcea imposibilă constituirea unei asemenea estetici. Pe plan social, mentalitatea stăpînilor de sclavi acționa în sensul deprecierii oricărei activități ce implica munca manuală. Ceea ce era cazul cu cea mai mare parte a artei antice.

Putem aprecia în încheiere că lucrarea care face obiectul acestor rînduri, de un echilibru clasic, elaborată cu profunzimea și distincția caracteristice autorului, incită pe întregul ei parcurs la înfiriparea unui dialog peste milenii între reflexia estetică antică și cea contemporană.

NICOLAE TRANDAFOIU

Teoria leninistă a reflectării şi contemporaneitatea*.

Cînd ai în faţă o lucrare de largi proporţii şi amplă problematică, nu-ţi poţi propune o prezentare a ei pe părţi, capitole, probleme şi soluţii. Cu atît mai puţin poate fi vorba de o analiză a conţinutului de idei, de o discuţie pe marginea lui. În acest caz, o recenzie se poate angaja cel mult la surprinderea unor caracteristici generale ale lucrării, la formularea cîtorva judecăţi de valoare care să privească lucrarea în ansamblu, modul înscrierii ei în contextul general al literaturii în cauză.

Din această perspectivă, prima notă a lucrării *Teoria leninistă a reflectării şi contemporaneitatea* este aceea că ea răspunde unei evidente necesităţi. Literatura marxistă consacrată fenomenului existenţial al reflectării s-a îmbogăţit mult în ultima vreme. Această îmbogăţire a mers însă pe linia unor analize fragmentare şi unilaterale. O lucrare care să privească mişcarea de reflectare din punctul de vedere al multiaspectelor şi multiimplicaţiilor ei se cerea scrisă. Acestei cerinţe teoretice îi şi răspunde, ca intenţie şi realizare, lucrarea de care ne ocupăm.

Pentru a ne justifica ne-am putea referi, fie şi numai în treacăt, la dimensiunile problematice ale lucrării, la mişcarea cuprinsului ei de la problemele definirii şi caracterizării fenomenului (vezi partea I-a) pînă la analiza modurilor lui de a fi în contextele formelor fundamentale ale conştiinţei sociale şi aci pînă la judecarea raporturilor dintre „teorie" şi „istorie", „teoretic" şi „ideologic" (partea a V-a). Între aceste extreme tematice se înscriu analizele ce privesc cunoaşterea ca reflectare (partea a II-a), ce privesc teoria reflectării şi ştiinţa contemporană (partea a III-a). Pentru a putea cuprinde sub obiectivele elaborărilor ei locul şi rolul mişcării de reflectare în determinarea şi a altor coordonate ale fiinţei umane şi vieţii sociale, se pun în discuţie complicatele raporturi „reflectare" şi „creaţie" (partea a IV-a).

În toate dimensiunile aci indicate conceptul de reflectare este prezentat nu numai din perspectiva funcţiunilor sale teoretice ci şi metodologice. Surprinderea acestui al doilea tip de funcţiuni ni se pare demnă de subliniat.

În şi prin realizarea unei asemenea abordări de amploare, lucrarea în cauză depăşeşte dialectic tot ceea ce s-a scris pe această temă în literatura filozofică marxistă. Lucrarea reuşeşte să reia pe un plan superior ceea ce filozoful bulgar Teodor Pavlov (redactorul principal al cărţii) a făcut cu decenii în urmă în cunoscuta sa lucrare *Teoria reflectării*.

În această reluare e introdus masiv şi conştient punctul de vedere al contemporaneităţii. Contemporaneitatea e prezentă în toate problemele care se pun şi se analizează; e prezentă mai ales în eforturile asimilării de către cugetarea filozofică marxistă a celor mai de seamă realizări ale ştiinţei de azi. Ne-am putea sprijini această apreciere pe trimiterile la capitolele şi fragmentele în care se prezintă, din punctul de vedere al valorii teoretice şi metodologice a ideii de reflectare, realizările ciberneticii, semioticii, geneticii, fizicii, logicii simbolice, etc. Devin concludente în acest sens analizele ce se fac relaţiilor ce există între „reflectare" şi „informaţie", „imagine" şi „semnal", „reflectare" şi „modelare", „imagine subiectivă" şi „simbol", etc. etc.

Înscrierea în contemporaneitate urmează însă şi alte planuri. Se face acest lucru şi din perspectiva raporturilor filozofie şi artă, filozofie şi politică şi, bineînţeles, filozofie şi filozofie. În acest ultim caz, merită reţinute confruntările de opinii, modurile apărării teoretico-filozofice a ideii de reflectare în opoziţie cu acei şi acele şcoli filozofice care manifestă tendinţa eliminării conceptului din sistemul categorial al filozofiei marxiste. O asemenea tendinţă e prezentă mai ales în scrisul unor autori iugoslavi grupaţi în jurul revistei „Praxis". Nu ne putem angaja la analiza argumentelor şi contraargumentelor; semnalăm doar că fragmentele apărării teoriei reflectării de atacurile la care unii o supun reprezintă momentele cele mai noi, cu cea mai substanţială noutate informaţională.

În planul elaborări unor soluţii noutăţile teoretice ale cărţii sînt multe, chiar dacă cu anumite inegalităţi, cu anumite componente discutabile. Din lista acestora amintim aci plusul de informaţie semantică pe care-l aduce cu sine ideea de a considera unele forme ale reflectării ca fiind „echivalente informaţionale"

* *Leninskaia teoria otrajenia i sovremenost*, Moskva — Sofia, 1969.

(P. K. Anohin), ale unor forme ale energiei; amintim de asemenea încercarea de a considera cunoaşterea ca modelare (p. 291—319), de a considera mai nuanţat că în anumite sensuri, sub anumite înţelesuri, senzaţiile pot fi privite ca semne sau semnale, fără ca prin aceasta să fie afectată natura şi valoarea lor reflectorie, fără să se facă concesii inacceptabile hieroglifismului sau simbolismului (pag. 216—217). În promovarea acestor nuanţe se putea merge şi mai departe dacă se considerau senzaţiile, percepţiile, etc. semnale-imagini, dacă se manifesta un mai mare curaj teoretic.

Abordarea teoriei reflectării din perspectivele multilateralităţii şi contemporaneităţii nu putea fi realizată de o singură minte oricît de enciclopedică ar fi ea. În acest caz, singura cale era aceea a angajării unui larg colectiv de autori. Cartea în discuţie şi este un fruct al colaborării unui număr de peste patruzeci de autori sovietici şi bulgari. Într-o asemenea situaţie, munca de redacţie a ridicat fără îndoială destule probleme. Din orientarea ei redacţională apreciem faptul că punctele de vedere ale autorilor n-au fost ucise, n-au fost aduse la un numitor comun, chiar dacă aceasta s-a plătit cu preţul nerealizării unităţii conceptuale şi terminologice, cu preţul funcţionării unor termeni fundamentali în accepţiuni sensibil diferite. Această caracteristică a cărţii oferă cititorului posibilitatea familiarizării cu punctele de vedere diferite pe care filozofia marxistă actuală le conţine în rezolvarea uneia sau alteia din problemele particulare pe care fenomenul reflectării le ridică.

Dintre lipsurile lucrării, surprinse şi ele din perspectiva viziunii de ansamblu, amintim înainte de toate existenţa unui plus de probleme necesare din punctul de vedere al temei de fond. Lărgirea ei problematică a fost împinsă uneori pînă la a face din carte o lucrare generală de filozofie, pînă la a discuta aproape toate temele mari ale unui tablou materialist şi dialectic asupra lumii ca natură, ca om, ca viaţă socială. În acest sens, ni s-a părut mult prea îndepărtate de tema centrală a cărţii problemele unor subcapitole, cum ar fi, de pildă despre unitatea dialecticii, logicii şi teoriei cunoaşterii. Vorbind despre raporturile dintre ideologic şi teoretic n-am înţeles de ce trebuia să se ajungă la problemele legate de destinul democraţiei în Cehoslovacia (p. 705) sau la critica teoriei lui K. Popper cu privire la „analiza situaţională" (p. 713—720).

În eforturile pe care le face lucrarea de a apăra teoria reflectării, de a o considera ca verigă centrală atît pentru ontologia cît şi pentru gnoseologia şi epistemologia materialistă şi dialectică, n-am înţeles de ce se face aşa palid apel la argumentele de ordin istorico-filozofic. Un capitol istorico-filozofic ar fi putut elimina aceste lacune, ar fi putut pune în lumină şi explora din punct de vedere materialist momentele raţionale pe care le conţine distincţia kantiană dintre judecăţile „determinatoare" şi „reflexive" etc., pe care le conţine bogata teorie hegeliană a reflexiei.

În contextul confruntărilor filozofice cu poziţiile filozofiei nemarxiste, ar fi fost bine să se facă mai multe incursiuni în unele curente ale gîndirii filozofice contemporane: neopozitivism, pragmatism, neoraţionalism, existenţialism, etc. Ar fi fost bine să se urmărească mai expres modurile operării termenilor de „reflexie", „reflectare", „imagine" etc., în literatura clasică a acestor orientări.

În ciuda acestor cîteva lipsuri de profil general, în ciuda momentelor discutabile prezente în unele din soluţiile ei teoretice, lucrarea *Teoria leninistă a reflectării şi contemporaneitatea* rămîne o reală realizare a frontului filozofic al marxismului. Dedicată lui V. I. Lenin, împlinirii a 100 de ani de la naşterea aceluia care prin cîteva idei şi teze a pus bazele de principii ale teoriei în cauză, lucrarea filozofilor bulgari şi sovietici reprezintă incontestabil un valoros omagiu.

ION IRIMIE

Filozofie şi ştiinţă în România[1].

Înscrisă în preocupările de valorificare a moştenirii culturale, lucrarea lui Simion Ghiţă impune atenţiei cititorilor un moment specific din cultura noastră naţională, care, prin trăsăturile lui, permite abordarea unei tematici cu

[1] Simion Ghiţă, *Filozofie şi ştiinţă în România*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

largi semnificaţii contemporane. Fundamentată de un bogat material informativ, această lucrare reuşeşte să închege o imagine a creaţiei spirituale româneşti dintre anii 1890 şi 1920, cînd, ajunsă la maturizare, mişcarea ştiinţifică şi filozofică din ţara noastră se afirmă prin contribuţii proprii. Se poate afirma şi pe drept cuvînt, că perioada de care se ocupă constituie o cotitură în evoluţia culturii române moderne, pentru că materialismul naturalist din România, ajuns într-un stadiu avansat de dezvoltare, determină acum pe oamenii de ştiinţă să-şi îndrepte atenţia înspre problemele teoretice cu importanţă filozofică. Nu este întîmplător că tot acum se marchează şi începutul unei noi perioade în istoria filozofiei, în care gînditorii autohtoni manifestă interes şi pentru ştiinţă.

Lucrarea de care ne ocupăm cuprinde două părţi distincte, prima ocupîndu-se de problema ştiinţei în filozofia românească, văzută prin prisma filozofiei; iar a doua, de problemele filozofiei în gîndirea românească, văzută din punctul de vedere al omului de ştiinţă. Natural, o asemenea abordare a problemelor nu putea fi făcută direct, adică fără o prealabilă lămurire a unor concepte şi relaţii generale, principiale, de aceea cele două părţi sînt precedate de o vastă introducere cu caracter general consacrată analizei raportului dintre filozofie şi ştiinţă, pe de o parte şi a raportului dintre filozofie şi artă, pe de altă parte, aşa cum sînt văzute aceste raporturi în epoca modernă. Referirile substanţiale la teoriile lui Hegel, Nietzsche, Spengler, Blaga, Foucault sînt menite să aducă lumină în problemele puse. În această introducere, autorul distinge în dezvoltarea filozofiei din ultimul secol — din punctul de vedere al raporturilor cu celelalte ramuri ale culturii — trei tendinţe: prima, tendinţa autonomistă care foloseşte realizările din toate domeniile culturii asimilîndu-le specific, pentru a crea pe baza lor concepţii filozofice menite să explice lumea şi rostul omului în univers, păstrează vechile probleme ale filozofiei — ontologia şi gnoseologia — acordînd o mare atenţie şi problemei axiologice; a doua tendinţă — tendinţa scientistă care caută în ştiinţă reazemul principal, punînd accentul pe problema cunoaşterii şi împrumutînd din ştiinţă problemele, metodele şi chiar soluţiile de multe ori; în fine, a treia tendinţă este cea legată de disciplinele umaniste, în centrul său stînd reacţia axiologică, cunoaşterea lumii fiind subordonată atitudinii omului faţă de această lume.

Cel mai întins spaţiu este rezervat de autor orientării scientiste din filozofie, pe care o analizează în meritele şi neajunsurile ei. Consideră orientarea scientistă o realitate şi o necesitate a mişcării filozofice contemporane, care nu poate ignora ştiinţa devenită principalul factor de cunoaştere şi de transformare a lumii. Tendinţa acestei orientări este de a reduce problematica filozofică numai la gnoseologie sau numai la metodologie, ceea ce reprezintă o scădere, deoarece problema cunoaşterii, cum ştim, este o latură a problemei fundamentale a filozofiei care nu poate ignora problema existenţei lumii şi nici pe cea a atitudinii omului faţă de această existenţă. Restrîngerea problematicii este făcută cu scopul de a spori coeficientul de rigurozitate şi de exactitate, crede autorul, însă în acelaşi timp restrîngerea orizontului înseamnă micşorarea unghiului din care e privită lumea, ducînd la unilateralitate, la deformarea imaginii despre lume. Devenind unilaterală, filozofia scientistă pierde din vedere dimensiunea umanistă a filozofiei, nerecunoscînd concepţiilor legate de disciplinele social-umaniste caracterul filozofic. Cu toate acestea, gîndirea scientistă a contribuit la progresul cunoaşterii, atît prin critica pe care o face filozofiei speculative în general şi celei iraţionale în special, punînd în lumină valoarea teoriilor şi metodelor ştiinţifice pentru filozofie, cît şi prin generalizarea filozofică a cuceririlor ştiinţei, prin cercetări de gnoseologie, de logică şi metodologie a ştiinţei (aspecte pe care autorul cărţii le reliefează cu pregnanţă). De altfel orice filozofie care îşi propune să contribuie la progresul cunoaşterii trebuie să-şi unească eforturile cu ştiinţele în vederea descoperirii adevărului. Nici o concepţie filozofică nu poate realiza asemenea scopuri dacă ignoră uriaşa contribuţie adusă de ştiinţă. „Nu se poate face filozofie serioasă fără cunoaşterea cea mai adecvată, adică ştiinţifică, a realităţii... spune filozoful clujean, D. D. Roşca (într-un articol din „Tribuna" —

27 iunie 1968, p. 6),. . valoarea sintezei filozofice depinde în măsură mare, evident, și de soliditatea cunoștințelor integrate în ea, cunoștințe care nu pot fi luate în primul rînd, firește, decît din științe".

După fireasca analiză cu caracter general pe care Simion Ghiță o face problemei tratate, se expun pozițiile unor filozofi români situați, fie pe poziții materialiste— C. Dumitrescu — Iași, A. D. Xenopol, P. P. Negulescu, fie pe poziții idealiste — C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, constatîndu-se în același timp că: „sub influența științei, filozofia românească s-a reînnoit, s-a restructurat, și-a reevaluat problemele, și-a reorganizat forțele, și-a modificat tendințele" (p. 257).

Urmărind în continuare problematica filozofică prezentă în gîndirea științifică din aceeași perioadă a dezvoltării culturii românești, lucrarea pune în lumină prezența problemelor cu caracter general filozofic în știința românească, prezență determinată de progresele științei însăși, de marile ei cuceriri teoretice, care au dus la creșterea importanței și la îmbogățirea problematicii ei filozofice, pe de o parte, precum și de nevoia pe care o simțeau oamenii de știință de a-și clarifica cu ajutorul filozofiei problemele teoretice ridicate de dezvoltarea diferitelor științe, pe de altă parte. Analiza este dusă pînă la constatarea unor coincidențe de păreri între diferiți cercetători naturaliști (P. Hurmuzescu, P. Bujor, D. Voinov, V. Babeș), coincidență de păreri în soluționarea unor probleme legate de valoarea teoretică și practică a științei, de raportul dintre știință și filozofie, de problemele originii, funcției și originii religiei. De asemenea se reliefează că oamenii de știință au operat cu categoriile de materie, mișcare, spațiu, timp, cauzalitate, lege, cercetîndu-le semnificația, îndreptîndu-și investigația spre problemele structurii materiei, esenței vieții, originii omului — ajungînd uneori cu generalizările pînă la ideea unității materiale a lumii.

Deși, după părerea mea, analiza din această parte a lucrării este destul de săracă și superficială, consider că sublinierea și scoaterea în evidență a pozițiilor ateiste existente în concepțiile oamenilor de știință români constituie un merit al autorului.

Realizînd în general scopul propus, adică cercetarea întrepătrunderii filozofiei cu știința concretizată în gîndirea filozofică și științifică din România la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de al XX-lea, în întregime văzută lucrarea rămîne actuală și utilă. Trebuie, cu părerea de rău, să arăt că valoarea științifică a lucrării este știrbită de prezența unor imprecizii și inconsecvențe în ce privește terminologia, de analiza și argumentarea insuficientă, uneori lipsită de claritate și rigurozitate științifică, de unele repetări inutile. Drept justificare, mă refer în mod concret la cîteva asemenea neajunsuri: autorul folosește termenii de cultură și știință, cultură și filozofie, ca și cum știința și filozofia nu ar fi fenomene de cultură, vorbește apoi de „discipline intelectuale", de „știință materialistă", termeni inadecvați din punct de vedere științific. Nu sînt suficiente și convingătoare nici argumentele pe care autorul le aduce în privința împărțirii (oarecum rigide) a filozofiei contemporane în autonomistă, scientistă și antiscientistă.

De asemenea, prezentarea structuralismului în cadrul orientării general-pozitiviste ne-ar face să credem că structuralismul este o variantă a pozitivismului.

Făcînd aceste observații, nu uităm bogăția de idei, larga informație a autorului, tematica interesantă și actuală, precum și necesitatea căreia îi răspunde, aceea de a umple un gol în cultura noastră.

LIANA POP

Continuitate și originalitate.

Al doilea volum al „Problemelor de logică"* (Ed. Acad., Buc., 1970) înmănunchează zece studii ce acoperă un vast teritoriu al problematicii logice.

Metalogicii și filozofiei logicii îi sînt închinate studiile acad. Ath. Joja *(Modalitatea judecății)*, A. Dumitriu *(Axiomatica teoriilor deductive)*, R. Stoichiță *(Limbajul formalizat — raportul dintre semantic și sintactic)* și studiul lui A. Surdu *(Judecata ca principiu formal)*.

Logica matematică este reprezentată prin articolele lui E. Mihăilescu *(For-*

mele normale ale functorului Nicod), M. Tîrnoveanu *(Despre unele noţiuni de protologică semiconstructivă)* şi E. Seiler *(O aplicaţie a logicii predicatelor de ordin superior).*

Studiile lui C. Noica *(Comentarii moderne la „Despre interpretare")* şi S. Vieru *(Elemente filozofice ale logicii lui George Boole)* sînt dedicate istoriei logicii, iar studiul lui V. Stancovici *(Despre fundamentele logice ale ştiinţei)* se încadrează în problematica foarte actuală a logicii ştiinţei.

*

Din perspectiva fecundă a aristotelismului, acad. Ath. Joja surprinde momentele principale ale problemei modalităţii în evoluţia ei istorică: Aristotel, megaricii, stoicii scolasticii, Leibniz, Kant, empirismul logic şi raţionalismul francez.

Analiza modalităţilor în concepţia lui Aristotel prilejuieşte autorului reflexii de adîncă profunzime asupra „atemporalităţii logice". Admiţînd posibilul şi mai ales contingentul, Aristotel „a sporit cadrul îngust al necesitarismului" inaugurat de Leucip şi Democrit şi dezvoltat de către megarici. Stoicii se apropie în această problemă mai mult de Aristotel decît de megarici. Problema este altfel considerată în Evul mediu, care e străbătut de o dispută aprigă asupra viitorilor contingenţi.

Leibniz lărgeşte viziunea necesitaristă într-o „perspectivă în care posibilul şi composibilul joacă un rol foarte mare în formarea realului" (p. 31).

Spre deosebire de toţi precursorii săi, I. Kant consideră modalitatea drept funcţie a gîndirii întrucît ea nu priveşte conţinutul judecăţii, ci doar valoarea copulei în raport cu gîndirea în general.

„Orientarea logică-epistemologică kantiană se menţine şi se intensifică în empirismul logic şi mai ales, o dată cu apariţia în acest context a logicilor polivalente, problema modalităţilor capătă aspecte noi şi interesante" (p. 42). Replicînd atît subiectivismului kantian, cît şi empirismului logic, Ath. Joja relevă principala deficienţă a celor două poziţii, anume faptul că ele „nu explică de fel cum pot formele intuiţiei şi categoriile intelectului, la o egală distanţă şi anizomorfe faţă de real, să exprime esenţa realului" (p. 49).

Pentru raţionaliştii francezi E. Goblot şi L. Brunshvicq, modalitatea nu reprezintă o proprietate formală a judecăţii, ci „o judecată care se face asupra unei prime judecăţi" (p. 61).

René Poirer respingînd kantismul cît şi neopozitivismul este un realist critic care „consideră modalităţile — posibilitate — realitate — necesitate — nu ca simple vederi ale spiritului, ci ca afecţiuni ale realului" (p. 77).

În noul său studiu dedicat problematicii metalogice — *Axiomatica teoriilor deductive* — Anton Dumitriu realizează o sinteză de o remarcabilă claritate asupra problemei axiomaticii. Esenţa metodei axiomatice constă în schematizarea conceptuală a teoriei cercetate, astfel încît nimic nu se poate ivi pe parcursul dezvoltării teoriei fără ca să ne putem da seama de cauzele logice care au provocat rezultatul observat (p. 114). Primul teoretician al metodei axiomatice, marele Aristotel considera că teoria ştiinţifică trebuie să se întemeieze pe experienţă şi să plece de la evidenţe. Corectînd interpretarea dată de E. W. Beth asupra axiomaticii aristotelice, A. Dumitriu arată că aceasta „descrie structura unei ştiinţe S astfel.

1. *Partea axiomatică*
   a) termenii cunoscuţi prin ei înşişi;
   b) propoziţii *adevărate* prin ele însele.
2. *Partea derivată*
   a) termenii definiţi (cu ajutorul celor deja cunoscuţi);
   b) propoziţii demonstrate ca adevărate în S, în baza celorlalte propoziţii deja admise.
3. *Metoda de demonstraţie*

Acesta este silogismul" (p. 116).

Axiomatica aristotelică a predominat pînă la începutul secolului nostru, cînd ştiinţa a răsturnat teoria căutînd „axiome-ipoteze, care să explice faptele sau să le prevadă, fără a se interesa de axiomele de la care pleacă întrucît ele au explicaţie sau nu" (p. 118). Astfel demonstraţia apare ca fiind independentă de semnificaţia termenilor şi propoziţiilor — idee ce a fost teoretizată de către D. Hilbert. „Schema formală gene-

rală a unei teorii deductive apare astfel:

I. *Partea axiomatică*
1. Termeni nedefiniţi;
2. Propoziţii primitive (axiome);
3. Reguli de derivare
   a) pentru termeni (definiţii);
   b) pentru prepoziţii (reguli de deducţie).

II. *Partea derivată*
4. Termeni definiţi;
5. Propoziţii demonstrate (teoreme) (p. 121).

Dacă termenii primi şi axiomele nu mai sînt adevăruri evidente, ca în axiomatica aristotelică, trebuie în schimb să satisfacă trei condiţii fundamentale: suficienţă, necontradicţie şi independenţă. Eforturile de a rezolva aceste probleme, deşi remarcabile, sînt nesatisfăcătoare. A. Dumitriu notează că aceste probleme au apărut tocmai din cauza ruperii contactului teoriei cu realitatea, astfel teoria nemaiavînd garant a fost nevoită să devină o schemă ce se autogarantează. Urmărind principiul axiomatizării autorul prezintă modalitatea construirii sistemelor formale şi problemele legate de aceasta. Multiplicitatea modelelor unui sistem formal conduce la alternativa: sau sistemul formal nu reprezintă nici o structură, sau reprezintă doar „o schemă ordonatoare convenţională". Conceperea într-un sens foarte general a condiţiei de independenţă a axiomelor are drept consecinţă considerarea axiomelor într-o formă extrem de largă, de unde multiplicitatea modelelor şi în acelaşi timp posibilitatea construirii pentru acelaşi model a unei serii indefinite de sisteme axiomatice. Rezultă deci că „sistemul formal ne descrie schema formală specifică a modelului considerat" (p. 150). Ca şi independenţa, problema noncontradicţiei se pune în axiomatica actuală mult prea larg, ceea ce o face irezolvabilă, deoarece ea nu corespunde construcţiei reale a unei teorii. Cea mai complexă problemă a axiomaticii, problema decidabilităţii, este şi ea irezolvabilă după cum o arată teorema lui Gödel şi variantele ei.

Cauza indecidabilităţii — arată A. Dumitriu — se află în însuşi modul conceperii şi punerii problemei decidabilităţii, deoarece „demonstrabilitatea unei formule nu este un caracter al formulei sau o proprietate a formulei", ci ea „are un caracter operaţional constructiv şi nu depinde numai de propoziţia considerată ci de o serie întreagă de propoziţii anterioare ale teoriei respective (p. 134). Demonstraţia la nivelul sistemelor formale se transformă într-un procedeu mecanic, ea nu mai este de fapt demonstraţie, ci *schemă de demonstraţie,* iar *a demonstra* înseamnă *a transforma.*

Exagerarea potenţelor metodei axiomatice a împins axiomatica în dificultăţi insurmontabile. Studiul lui A. Dumitriu îndreptăţeşte tulburătoarea constatare că problemele puse de această metodă sînt în fond probleme artificiale şi nu reale, de aceea idealul formalist s-a dovedit a fi un „eşec complet".

După consideraţiile preliminare asupra limbajului formalizat, din „Probleme de logică", vol. I, Radu Stoichiţă întreprinde, în acest al doilea volum, un studiu metalogic aprofundat asupra aceleiaşi teme, intitulat *Limbajul formalizat — raportul dintre semantic şi sintactic.*

Rostul limbajului formalizat în logică este acela de mijloc adecvat de reproducere şi reflexie asupra formei logice. Raportul dintre semantic şi sintatic nu poate fi înţeles fără analiza raportului dintre *exprimat* şi *exprimabil.* După această analiză autorul continuă cu cercetarea tipurilor de conective logice în strînsă legătură cu valorile de adevăr, subliniază raportul dintre limbajul natural şi cel formalizat, căutînd apoi să introspecteze modul de construire şi structura limbajului formalizat atît din perspectiva sintactică, cît şi din cea semantică. În final, studiul prilejuieşte autorului consideraţii ce depăşesc cadrul metalogicii în cel al filozofiei:

1. Sintaxa şi semantica sînt două aspecte ireductibile;
2. Dezvoltarea semanticii determină în ultimă analiză dezvoltarea sintaxei;
3. Necesitatea fundamentării gnoseologice a logicii;
4. Logicul este referit la ontic numai prin intermediul gnoseologic;
5. Logica este şi filozofie şi ştiinţă particulară;
6. „Logicul, în unitate indestructibilă cu gnoseologicul şi cu onticul, îşi adevereşte caracterul de organon, de teorie a demonstraţiei prin care ştiinţa îşi relevă veritabilul ei caracter de esenţialitate, necesitate şi universalitate" (p. 179).

În studiul *Judecata ca principiu formal*, Alexandru Surdu abordează într-o nouă manieră studiul judecăţii pornind de la operaţiile antejudecative şi introducînd apoi intuitiv şi analitic noţiunile preliminare înţelegerii naturii şi definirii judecăţii ca principiu formal, pe baza concepţiei aristotelice: „*Judecata* ca principiu formal este *raţiunea a ceva despre ceva*" (p. 297).

După trecerea în revistă a principalelor poziţii privind teoria judecăţii (din logica tradiţională) autorul consideră că: „singura teorie prin care se poate demonstra *pur logic* geneza judecăţii este teoria interpretării judecăţii ca principiu formal" (p. 309).

Teoriile postaristotelice au pierdut din vedere două lucruri esenţiale, anume „conceperea gîndirii ca formă a formelor" şi „conceperea formei ca potenţă" şi de aceea formele logice nu au putut fi concepute pur logic, ca fiind propriile lor cauze, iar judecata nu a putut fi concepută în sine şi pentru sine.

Reevaluarea poziţiei clasice asupra judecăţii, străbătută de spiritul aristotelic fecund, în condiţiile actuale, cînd această poziţie a fost abandonată de majoritatea logicienilor, are un rost profund în concepţia autorului, fiind evident faptul că „tradiţia milenară a clasicismului, fundamentată strict pe doctrina aristotelică, are posibilitatea (fără a infirma sau desconsidera logica matematică) de a-şi reafirma punctul de vedere şi de a se reînscrie ca disciplină autonomă în contextul logicii moderne" (p. 311).

După cum am spus la început, logica matematică e prezentă în acest volum prin trei articole. Primul, *Formele normale ale functorului Nicod*, datorat lui E. Mihăilescu, reprezintă un paragraf din cartea sa „Logica matematică". Alegînd ca functor principal functorul lui Nicod ce se exprimă în limbajul natural prin expresia: „*nici p şi nici q*", autorul cercetează formele normale ale acestui functor stabilind formele lor de bază. Functorul lui Nicod este definit cu ajutorul conjuncţiei şi reciprocităţii: $K = R_1$ Kpq şi pe baza acestei definiţii se stabilesc două scheme de forme normale de bază în S (K), care la rîndul lor se folosesc pentru stabilirea formei normale corespunzătoare oricărei forme Nicod. Al doilea articol, *Despre unele noţiuni de protologică semiconstructivă*, materializează noile preocupări ale lui M. Tîrnoveanu, contribuţii originale în domeniul logicii matematice, pe baza studierii unor noţiuni fundamentale ale protologicii semiconstructive. Al treilea articol — *O aplicaţie a logicii predicatelor de ordin superior*, al lui E. Seiler, are drept scop să demonstreze „cu mijloacele logicii matematice, două teoreme pe care F. Hausdorff şi M. Zorn le demonstrează prin metode obişnuite" (p. 313). Cele două teoreme sînt mai întîi formalizate, apoi deduse în cadrul calculului predicatelor de ordin superior, întemeiat de W. Ackermann. Articolul se remarcă nu numai prin originalitatea întreprinderii, ci şi prin claritate şi inteligibilitate, calităţi tot mai rar întîlnite în lucrările de acest gen.

Combătînd afirmaţia lui Zeller, că logica nu ar fi fost tratată independent de tehnica demonstraţiei în opera lui Aristotel, C. Noica argumentează în studiul său, *Comentarii moderne la „Despre Interpretare"* teza că în această lucrare Aristotel tratează logica în mod independent, „De interpretatione" fiind singura parte din cuprinsul „Organonului" în care „problematica logică apare în ansamblul ei şi pentru ea însăşi".

„Aristotel a arătat care e domeniul logicului: sînt logosurile, în speţă rostirile enunţiative, care singure poartă asupra adevărului şi falsului, singure sînt în prezentul logic şi singure vor putea duce la înlănţuiri demonstrative" (p. 150).

Viziunea logică din „De interpretatione" este mai largă decît cea din restul „Organonului" deoarece integrează în orizontul logicii modalităţi prin care logica se deschide înspre întreg universul logosului.

Şi deşi „logica a fost şi a rămas ştiinţa siguranţei" purtînd peste secole pecetea îngustimii „un alt orizont logic pare cu putinţă. Dar nu confruntarea cu logica *Analiticelor*, respectiv cu silogistica este dătătoare de măsură pentru acest orizont logic nou, ci confruntarea cu *Despre Interpretare*" (p. 151) — conchide C. Noica.

În studiul *Elemente filozofice ale logicii lui George Boole*, Sorin Vieru îşi exprimă crezul ce-i animă preocupările dedicate rodnicei strădanii de valorificare a elementelor viabile din gîndirea marilor înaintaşi ai logicii contemporane. „Există în opera clasicilor logicii ceva ce ne îndeamnă să ne reîntoarcem perma-

nent al ei chiar cînd recunoaştem că mersul ştiinţei a lăsat în urmă nivelul atins de ei“ (p. 356). Studiul este dedicat valorificării gîndirii filozofice a lui G. Boole, cel care a deschis o nouă epocă în istoria ştiinţei legînd pentru prima oară în mod durabil matematica de logică. După ce prezintă aparatul logico-formal construit de Boole, C. Vieru stăruie, printre altele, îndeosebi asupra a două aspecte remarcabile din concepţia logicianului irlandez, anume problema *gîndirii* şi problema *conţinutului* în logică.

Relevînd însemnătatea concepţiei lui Boole în istoria logicii, autorul respinge cu argumente convingătoare acuzaţia de *psihologism* adusă lui Boole. În acelaşi timp se subliniază că „Boole respinge...“ nu numai apriorismul, ci şi empirismul îngust. Logica pentru el reprezintă un organon, un instrument în înţelesul dialectic al termenului“ (p. 381). Prin concepţia sa despre logică în raportul ei cu gîndirea, prin modul de înţelegere a locului şi rostului formalului în logică, cît şi prin alte idei însemnate, G. Boole se dovedeşte un punct de sprijin solid pentru cugetarea logico-filozofică contemporană şi neglijarea lui ar constitui o regretabilă eroare.

În studiul *Despre fundamentele logice ale ştiinţei*, V. Stancovici îşi propune să studieze inducţia şi deducţia comparativ la nivelul ştiinţei aristotelice şi la cel al ştiinţei contemporane. După unele consideraţii preliminare asupra conceptelor de cunoaştere şi înţelegere, autorul stăruie asupra momentelor principale din evoluţia celor două metode cognitive — etapa aristotelică, cea baconiano — carteziană şi cea a logicii matematice.

Analiza procesului demonstrativ reliefează valoarea epistemologică atît a deducţiei, cît şi a inducţiei. Punînd problema explicării fundamentelor acestor metode în cadrul logicii matematice, V. Stancovici subliniază necesitatea definirii logice pe bază de conţinut a obiectelor matematice. „La acest nivel, explorat sub forma principiului identităţii, echivalat cu definiţia logică a numărului şi a operaţiilor aritmetice, inducţia şi deducţia funcţionează ca act intelectual sintetic, unic, monovalent, sub forma unui act analitic de conştiinţă“ (p. 263).

Dacă organonul aristotelic a fost pentru cunoaşterea ştiinţifică instrumentul logic de *cunoaştere obiectivă*, de *exprimare* şi de *demonstraţie*, logica matematică a încercat să devină instrument de exprimare şi demonstraţie al ştiinţei contemporane, „dar a abandonat complet ambiţia de a fi şi un instrument de cunoaştere“ (p. 265). Aceasta deoarece logica matematică este doar „o *relaţie* între obiecte simbolice fără *conţinut* obiectual“ (p. 265). „Nu există decît două soluţii posibile: sau întoarcerea la instrumentul aristotelic pe care să-l gîndim intuitiv, obiectual nu numai conceptual, sau definirea logică a numărului aritmetic, ca bază a întregii gîndiri matematice şi ştiinţifice“ (p. 265).

Pledînd pentru cea de a doua soluţie, V. Stancovici, pe baza definiţiei logice a numărului aritmetic, dă o schemă generală a raţionamentului matematic care funcţionează şi în raţionament. Consideraţiile finale ale autorului desprind implicaţiile profunde ale definirii logice a numărului aritmetic, subliniind principalele caracteristici ale structurilor logice utilizate în cunoaşterea ştiinţifică: intuitivitate, caracter tautologic, obiectualitate, certitudine, necesitate şi obiectivitate — ceea ce înseamnă că în actul cunoaşterii subiectul uman ajunge „să se desubiectivizeze la maximum fără să se dezumanizeze“ (p. 268).

În concluzie, putem spune că volumul al II-lea al „Problemelor de logică“ se impune în ansamblul său prin continuitatea preocupărilor, actualitatea şi complexitatea tematicii abordate şi originalitatea rezultatelor obţinute.

MIRCEA BALAIŞ

Intreprinderea Poligrafică Cluj 193—1971

În cel de al XVI-lea an de apariție (1971) *Studia Universitatis Babeș—Bolyai* cuprinde seriile:

matematică-mecanică (2 fascicule);
fizică (2 fascicule);
chimie (2 fascicule);
geologie-mineralogie (2 fascicule);
geografie (2 fascicule);
biologie (2 fascicule);
filozofie;
sociologie;
științe economice (2 fascicule);
psihologie—pedagogie;
științe juridice;
istorie (2 fascicule);
lingvistică—literatură (2 fascicule).

На XVI году издания (1971) *Studia Universitatis Babeș—Bolyai* выходит следующими сериями:

математика-механика (2 выпуска);
физика (2 выпуска);
химия (2 выпуска);
геология—минералогия (2 выпуска);
география (2 выпуска);
биология (2 выпуска);
философия;
социология;
экономические науки (2 выпуска);
психология—педагогика;
юридические науки;
история (2 выпуска);
языкознание-литературоведение (2 выпуска).

Dans leur XVI-me année de publication (1971) les *Studia Universitatis Babeș—Bolyai* comportent les séries suivantes:

mathématiques—mécanique (2 fascicules);
physique (2 fascicules);
chimie (2 fascicules);
géologie—minéralogie (2 fascicules);
géographie (2 fascicules);
biologie (2 fascicules);
philosophie;
sociologie;
sciences économiques (2 fascicules);
psychologie—pédagogie;
sciences juridiques;
histoire (2 fascicules);
linguistique—littérature (2 fascicules).